Francmasonería: invención y tradición

Estudios

Francmasonería: invención y tradición

Estudios

Manuel de Paz-Sánchez (ed.)





Colección dirigida por: Manuel de Paz-Sánchez
Director de arte: Marcelo López
Control de edición: Catarina Alexandra Costa Rodrigues

Manuel de Paz-Sánchez (ed.)
Francmasonería: invención y tradición. Estudios

Primera edición en Ediciones Idea: 2015

Ilustración de portada: Marten de Vos (1532-1603), «Geometría» (Biblioteca Nacional. Madrid).

Ediciones Idea

San Clemente, 24, Edificio El Pilar
38002 Santa Cruz de Tenerife.
Tel.: 922 532150
Fax: 922 286062

León y Castillo, 39 - 4º B
35003 Las Palmas de Gran Canaria.
Tel.: 928 373637 - 928 381827
Fax: 928 382196

correo@edicionesidea.com

www.edicionesidea.com

Fotomecánica e impresión: Publidisa
Impreso en España - Printed in Spain
ISBN:978-84-16404-07-0
Depósito legal: TF-109-2015

Introducción

La producción historiográfica española en relación con la historia de la masonería y su influencia política, ideológica y cultural, ha sido una de las más destacadas de Europa durante los últimos treinta años. En ello han influido varios factores:

En primer término, la existencia del Archivo General de la Guerra Civil Española (AGGCE), en Salamanca, que actualmente se integra en el Centro Documental de la Memoria Histórica. La inmensa cantidad de material documental de todo tipo custodiado en este Centro, que empezó a analizarse con criterios modernos a partir de la propia Transición española, ha permitido desarrollar numerosas investigaciones que han transcendido claramente el marco nacional, ocupándose también de algunos países europeos (Francia, Italia o Portugal) y, asimismo, de determinadas regiones americanas (Cuba, Venezuela, Méjico), Filipinas y Norte de África.

En segundo lugar la creación, a principios de la década de 1980, del Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, dirigido por el profesor José A. Ferrer Benimeli y, posteriormente, la fundación de otras

entidades, como el Instituto de Historia del Liberalismo, Krausismo y Masonería en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), etc.

Estos organismos, junto a la realización de *symposia* y la publicación de colecciones bibliográficas independientes y especializadas, han permitido la realización de diversos estudios que han suscitado interés en el exterior y, por ello, numerosos trabajos han sido traducidos a otros idiomas, particularmente al portugués, italiano, francés, alemán y, en mucha menor medida, al inglés, entre otros.

Factores como los mencionados de independencia y rigor científico, junto a la existencia de diversas tendencias y sensibilidades históricas o historiográficas, han configurado una escuela española de investigación sobre historia de la masonería que ha merecido la atención de los especialistas en diversos foros, particularmente en Europa, y actualmente su influencia se extiende de manera significativa en la América de habla española.

La importancia histórica, no ya historiográfica, de este fenómeno es particularmente relevante en España, tanto en sus relaciones con el resto de Europa como también respecto a otras latitudes, como evidencian los casos citados de América Latina o Filipinas.

Objetos de estudio

Existe, igualmente, una serie de acontecimientos históricos en los que ha sido imprescindible un análisis

riguroso de la importancia de la masonería y su influencia interior y exterior. En este sentido, se han aportado distintos ensayos y trabajos de interés sobre temas como los siguientes:

a) Las peculiaridades de la masonería en el marco de una potencia colonial como lo fue España, con la valoración del impacto de la prohibición papal en 1738. Ámbito en el que hay que incluir aspectos relacionados con la circulación de ideas, los viajes y la ciencia durante el siglo XVIII.

b) Su mayor o menor implicación en los procesos coloniales, tanto en lo referido a la independencia de la América continental española como, desde luego, a la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, y, de manera especial, la valoración del fenómeno de su implantación, sobre todo en la esfera militar, en el Norte de África.

c) Historia de fenómenos sociales de gran trascendencia, en relación con la masonería, como fueron los movimientos de pensamiento y de incidencia cultural y formativa como el krausismo; el abolicionismo; el feminismo; las principales corrientes de innovación pedagógica, etc.

Mirando al futuro

Partiendo de la base de que es imposible resumir, en un conjunto de artículos, un tema tan vasto y que abarca aspectos esenciales de los últimos tres siglos de historia de España, el objetivo es tratar de ofrecer, en

términos generales, una especie de estado de la cuestión que permita en un próximo futuro dar respuesta a cuestiones metodológicas y de contenido que parecen fundamentales, como, por ejemplo, las siguientes:

a) ¿Se han abarcado todas las áreas de estudio en relación con la historia de la masonería en España?

b) ¿Se han contemplado suficientemente sus relaciones con otros países de Europa, con América Latina y con Filipinas?

c) ¿Se ha reflexionado sobre los actuales problemas metodológicos y sobre la necesidad de estudiar el aparato simbólico de la Francmasonería con criterios histórico-científicos?

d) ¿Se ha contemplado la necesidad de incardinar a la masonería en movimientos de trascendencia social, cultural o nacional como el abolicionismo o el feminismo?

e) ¿Se ha analizado suficientemente el problema de la masonería y la educación cívica y política de la ciudadanía en relación con la implantación democrática en España y en otros países?

Se recogen, por tanto, siete trabajos de los profesores e investigadores que se mencionan a continuación:

–José A. Ferrer Benimeli
–Pere Sánchez-Ferré
–Isabel Martín Sánchez
–Susana Cuartero Escobés
–Manuel Hernández González
–Pedro Álvarez Lázaro
–Manuel de Paz Sánchez

Se ha insistido, asimismo, en la necesidad de ofrecer aportaciones originales y reflexiones de interés, pensando

siempre en la posibilidad de incidir en las futuras generaciones de historiadores, dada la abundancia de fuentes disponibles y la necesidad de generar nuevas líneas y métodos de estudio e investigación, así como también de producir textos que puedan resultar útiles no solamente para los especialistas sino para todos aquellos interesados por conocer aspectos singulares de este rico y complejo proceso histórico.

Así, pues, José A. Ferrer Benimeli se ocupa de analizar, con la aportación de nuevos materiales, la complejísima relación entre la masonería y los jesuitas. Esta es una realidad cuyos rastros pueden seguirse sin dificultad desde el siglo XVIII; un tema polémico que, además, llega a nuestros días y define muchos aspectos del perfil de las relaciones de la Iglesia católica con la sociedad. Pero, asimismo, permite estudiar aspectos de gran interés sobre la laicización de las sociedades contemporáneas, los conflictos ideológicos y otros muchos temas de gran calado. Su análisis, por tanto, ofrece un vasto campo de reflexión.

La aportación de Pere Sánchez-Ferré resulta original y útil para el conocimiento de la dimensión esotérica y simbólica de la masonería, vista desde dentro. Sobre todo si tenemos presente, en el marco general de esta obra, la necesidad de conocer las «invenciones y tradiciones» que jalonan su devenir histórico, haciendo suyos muchos de los principios herméticos de ciertas corrientes de pensamiento universal.

Susana Cuartero, Isabel Martín y Manuel Hernández analizan temas de tanto calado como «El sinuoso recorrido de la masonería española en Filipinas: tradición y

pervivencia de lo español»; la pérdida de las colonias como arma ideológica en el preludio de la Guerra Civil (1936-1939), o la masonería, en relación con la cuestión nacional cubana, durante el Trienio Liberal. Los autores se han aventurado en el estudio de las corrientes de opinión política y de aspectos de identidad cultural, así como en las construcciones ideológicas antimasónicas que, al calor de las prohibiciones eclesiásticas, proliferaron en España desde el siglo XVIII y hasta nuestros días, con especial atención a la sensibilización de opiniones en el marco socio-político previo al estallido de la Guerra Civil.

Pedro Álvarez Lázaro se ha ocupado, principalmente, de la masonería, el librepensamiento y la mujer, con especial referencia a la educación y al estudio de algunas de las figuras principales que configuraron los orígenes del feminismo español, un tema de gran vigencia en el que el autor es pionero en España.

Por mi parte, en «El horizonte que vigila la esfinge» he pretendido estudiar el papel que juega la masonería en una ciudad atlántica: Santa Cruz de Tenerife, durante la etapa crucial de las dos primeras décadas del siglo XX, con especial atención a la participación ciudadana de los masones mediante redes de contactos e influencias, y a la implicación simbólica de la urbe en el propio decorado de la fachada del templo de la logia *Añaza*, que representa la asunción de la poderosa tradición egipciaca vigente en aquella época en todo el mundo occidental.

En resumen, se pretende ofrecer una visión modulada de los logros y las perspectivas de estudio de la

actual historiografía española sobre el fenómeno, que, partiendo de la necesidad de desmitificar lo que, durante generaciones, se había escrito tradicionalmente sobre historia de la masonería, llevó a varios historiadores a la construcción de modelos de análisis bastante originales y novedosos, en relación con las producciones de colegas de otros países que, en principio, han carecido de fondos documentales centralizados y estatales, y que han tenido que utilizar, en ocasiones, fuentes secundarias, en sustitución de la documentación masónica que las logias, grandes logias y grandes orientes suelen ofrecer a los estudiosos de otras latitudes de manera muy restrictiva. Por todo ello, el carácter independiente y el rigor metodológico de la escuela española de historia de la masonería, ha permitido que se emprendieran líneas de investigación que, en algunos aspectos, ofrecían y ofrecen planteamientos francamente novedosos y, especialmente, rigurosos en relación con determinadas realidades históricas de interés general.

Francmasonería: Invención y tradición

Estudios

MASONES Y JESUITAS:
INVENTANDO MITOS, DESVELANDO SECRETOS

José A. Ferrer-Benimeli
Universidad de Zaragoza
Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española

Uno de los aspectos en que coinciden masones y jesuitas es en la gran cantidad de libros que les han sido dedicados. Las *Bibliografías* clásicas de la masonería, como las de Wolfstieg (1911), Kloss (1844), Taute (1886 & 1895), Bestermann (1968), Lattanzi (1974), Simoni (1993, 2010) o las más próximas de Schampheleire (1983: 27-40), Witte & Borne (1973), Hoebanx (1995) y Desmed (1977 & 1990) para Bélgica nos ofrecen miles de libros dedicados a la masonería (Ferrer-Benimeli, 1978; Ferrer-Benimeli & Cuartero-Escobés, 2004a). Otro tanto podemos decir de los doce volúmenes, publicados en Bruselas por la Provincia Jesuítica de Bélgica, en los que Sommervogel (1960), entre 1890 y 1900, y sus continuadores Bliard (1932) y Rivière (1930) recogen las publicaciones referentes a los jesuitas aparecidas

hasta 1900. Previamente Auguste Carayon había publicado *Bibliothèque historique de la Compagnie de Jésus* (Paris, 1864), y posteriormente desde el Institutum Historicum S.I. de Roma, el jesuita húngaro László Polgár publicará la *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus* de 1901 a 1986 (Polgár, 1981; Polgár, 1986), con apéndices anuales de actualización.

Estas *Bibliografías* en muchos casos se entrecruzan pues son no pocos los libros dedicados a estudiar conjuntamente jesuitas y masones, en los que el vector central suele ser el secreto y el complot. Secreto y complot mutuos tradicionalmente explotados por unos y otros en un enfrentamiento secular más visceral que racional la mayoría de las veces. Y aquí el secreto es igualmente doble dado que todo complot es una resolución concertada en común y *secretamente*, contra alguien, y particularmente contra el Estado o la forma del gobierno. Secreto y complot más ficticios que reales, pero igualmente efectivos, como justificación de ataques y polémicas. De esta forma masones y jesuitas se ven envueltos en una especie de simbiosis en la que se entrecruzan y enfrentan al mismo tiempo, convertidos en enemigos útiles y necesarios o al menos inevitables, a pesar de que los unos trabajan *Ad universum terrarum orbis supremum architectum gloriam* y los otros *Ad maiorem Dei gloriam*.

Del análisis de la numerosa bibliografía dedicada a jesuitas y masones se pueden establecer –relacionados con el secreto– tres mitos más o menos interrelacionados: a) el mito de los jesuitas infiltrados en la masonería; b) el mito del secreto de los masones y

de los jesuitas; y c) el mito del complot revolucionario masónico-jesuítico.

El mito de los jesuitas infiltrados en la masonería

A fines del siglo XVIII, ante la proliferación de Altos Grados dentro de la masonería y la importancia que alcanza la leyenda masónica en torno a los Estuardos (a pesar de que son numerosos los historiadores que cuestionan tales vínculos), se introduce el mito de que los jesuitas habían creado los Altos Grados para restaurar a los Estuardos en su trono, en un momento, precisamente, en el que los jesuitas no existían como tales tras la supresión pontificia de la Compañía de Jesús en 1773. Una variante de esta invención legendaria sostiene la tesis de que los jesuitas habían intentado introducirse en la masonería, apoderándose de los Altos Grados del Rito Escocés, con la intención de vengarse de los soberanos que les habían expulsado de sus respectivos Estados (explicación simétrica a la que hace a los masones herederos espirituales de los templarios, deseosos de vengarse de los reyes, y especialmente del rey de Francia por el asesinato de Jacques de Molay y sus compañeros), o para asegurar su dominio universal.

En este sentido, Jean Blum (1912: 89) pudo constatar que hubo en la masonería alemana, en la segunda mitad del siglo XVIII, además de la corriente mística y alquímica, una corriente católica y, en algunos masones protestantes, una inclinación al catolicismo, lo que explica cómo «bajo pretexto de ritos masónicos, fueron

practicados un buen número de ritos católicos» (Starck, 1782; Starck, 1785). Parece ser que algunos protestantes rígidos y masones racionalistas tomaron esta cuestión muy en serio, y creyeron ver en ella el efecto de manejos subterráneos que dieron origen a acusaciones de crypto-catolicismo. Entonces la leyenda masónico-jesuítica tomó su forma definitiva cuando se creyó descubrir a los autores responsables de estas intrigas, que no eran otros que los ex-jesuitas, quienes tras la supresión no habrían abandonado la lucha y se habían hecho tanto más peligrosos cuanto que, en adelante, disimulaban su actividad incluso con más cuidado a como lo habían hecho antes de su disolución. Así nació la leyenda jesuítica que vino a situarse en el ciclo ya rico de fábulas masónicas. En este contexto, además, se han señalado en la personalidad de Starck rasgos aparentemente extremistas y contradictorios:

> Bis in die 70-er Jahre hatte Starck mit theologischen Schriften zur rationalistischen Zersetzung der lutherischen Orthodoxie beigetragen. Um 1780 scheint er sich jedoch bereits sowohl gegen die Freimaurerei als auch wider den religiösen Rationalismus gewandt zu haben. Sein Hang zu Extremen ließ ihn bald entgegengesetzte Positionen beziehen, die ihn in die Nähe von katholischen Ansichten brachten. Jedoch hinderte ihn sein ihm von den Gegnern angedichteter angeblicher Krypto-Katholizismus nicht, seine hohen Ämter als lutherischer Oberhofprediger und Konsistorialrat, die ihm Einkommen und Ansehen

> einbrachten, im Einvernehmen mit seinem Landesherrn bis an sein Lebensende auszuüben (Donnert, 2010: 52).

En cualquier caso, es cierto que la fábula de la penetración jesuítica en la masonería tenía orígenes lejanos, pues, desde el siglo XVII, había sido esporádicamente asociada a la leyenda de la Rosa-Cruz por protestantes suspicaces. Un folleto aparecido en Praga en 1680 tenía un título que dispensa analizarlo más en profundidad: «Rosa jesuítica o los compañeros rojos de los jesuitas, obra en la que es tratada la cuestión de saber si las dos órdenes de los llamados Caballeros de Jesús y de la Rosa-Cruz no son más que una sola cosa» (Blum, 1912: 177; Kopp, 1886, II: 121).

Esta acusación fue de nuevo formulada tras la disolución de la Orden de los Jesuitas, a los que esta vez se les hizo sospechosos de haber resucitado la Confraternidad de la Rosa-Cruz para utilizarla como pantalla y por su medio introducirse en las logias. El barón de Gleichen (1733-1807) nos dice que se creía reconocer su marca de fábrica en las reglas y formas de la Orden de los Rosa-Cruces ya que tenían grandes parecidos con los de la Compañía de Jesús, sobre todo en la obediencia ciega a sus superiores, en el espionaje y en los medios para apoderarse de los secretos ajenos, tal como destacó René Le Forestier (1868-1951). Así, entre los papeles del célebre profesor Schroeder, un famoso rosa-cruz, se encontró un libelo en relación con este «misterioso» asunto (Le Forestier, 1970 : 636). Escribe Gleichen:

> Il avait ajouté à son nom S. J., de la société de Jésus, et la pancarte avait une date plus ancienne que celle à laquelle le dictionnaire des hérésiarques d'Arnold fixe l'origine des rose-croix. Les relations que j'ai eues avec ces derniers, m'ont appris qu'ils étaient intimement liés avec les jésuites, et je puis attester que les règles et les formes de l'ordre des rose-croix avaient les plus grands rapports avec celles de la compagnie de Jésus, surtout pour l'obéissance aveugle à leurs supérieurs, l'espionnage et les moyens de s'emparer des secrets d'autrui (Gleichen, 1868: 209-210).

Por su lado los Templarios alemanes se habían preguntado si su sistema no estaba controlado por las maniobras de los discípulos de Loyola.

Por último, mientras que algunos *hermanos* perspicaces descubrían que las iniciales S. I. (Superiores Incogniti), que designaban ordinariamente a los Superiores Desconocidos tan a menudo invocados, significaban en realidad Societas Iesu, apareció un folleto en Berlín en 1782 titulado *Der Rosenkreuzer in seiner Blösse* [*Los Rosa-Cruces al desnudo*] en el que se ponía en el mismo saco a Rosa-Cruces y Templarios como marionetas manejadas por los jesuitas. La obra, que salió con falso pie de imprenta, se publicó realmente en Nürnberg (Geffarth, 2007: 218), bajo el seudónimo de *Magister Pianco*, que ocultaba a su verdadero autor. El opúsculo ha sido atribuido, al parecer con acierto, al noble Hans Heinrich Freiherr von Ecker und Eckhoffen (1750-1790). Según Hereward Tilton:

> There the author, writing under the name of 'Magister Pianco', makes a disgruntled exposé of the secrets of the «so-called True Freemasons, or Golden Rosicrucians of the Old System», an attack aimed in particular at «Brother Phoebron, General Director of the Supreme Order of the Rosicrucians Germany» (i. e. Bernhard Joseph Schleiß von Löwenfeld). [...], the *Gold-und Rosenkreutz* to which he refers was a Freemasonic offshoot, combining Masonic initiatory grades with alchemical lore and practice (Tilton, 2003: 123).

Pero lo que hasta entonces solo habían sido acusaciones vagas, ruidos aislados y sin eco, se convirtió, por obra de un alto dignatario de la Estricta Observancia, en una requisitoria que pretendía estar apoyada en argumentos irrefutables y que alcanzaría una gran difusión. Este alto dignatario que se llamaba Johann Christoph Bode (1731-1793) en el mundo profano y *Eques a Lilio Convallium* en la Orden Interior, redactó y publicó una larga *Memoria* en Weimar el 12 de marzo de 1781. En ella nos muestra su «gran descubrimiento»: Los discípulos de Loyola habían inventado en el siglo XVIII la Masonería Simbólica para luchar contra el protestantismo triunfante en Inglaterra con Cromwell. Tras la segunda revolución de Inglaterra (1689) habían levantado la Masonería Escocesa, después la Masonería Templaria para trabajar por la restauración de los Estuardos y restablecer así la hegemonía de la religión romana al otro lado del Canal de la Mancha. Además habían favorecido la extensión de los altos grados escoceses y templarios en los países

protestantes del Continente para ocultar así sus manejos contra la religión reformada y, después de 1773, para disimular más fácilmente la existencia ilegal de su sociedad. Después de citar diversos personajes que habrían sido instrumentos inconscientes en manos de los jesuitas (menciona, por ejemplo, a Johnson, Hund, Starck y sus Clercs du Temple, Gugomos, Waechter y el Capítulo Iluminado de Suecia), pasa a analizar el ritual y simbolismo masónicos en los que encuentra por todas partes la alianza de los jesuitas y los Estuardos.

Bode acabaría hallando fieles aliados de su teoría entre los Iluminados de Baviera, especialmente en la persona de Adolf Knigge, el verdadero organizador de esta Orden, fundada por Johann Adam Weishaupt, profesor de derecho en la Universidad de Ingolstadt que se había empeñado en la lucha contra la dominación que el clero católico y los ex-jesuitas ejercían en el Electorado en todas las ramas de la enseñanza. El ex-jesuita abate Barruel escribió, entre otras cosas, sobre Bode:

> Habiéndole promovido los masones al grado de *comendador del Temple*, con el título de *caballero del Lirio del Valle (eques a Lilio convallium)*, Bode introdujo en las logias toda aquella energía que se necesita para que todos respeten su *igualdad* y *libertad*, y principalmente introdujo todo aquel interés con que la impiedad e independencia buscan en los misterios de la secta los símbolos de las mismas igualdad y libertad. Se puede formar concepto del mérito de los servicios que hizo a los hermanos por el honor que le

> hace Knigge atribuyéndole *casi todo lo poco bueno que se hallaba en el sistema de la estrecha observancia,* es decir, todo lo que más se dirigía al sistema de Weishaupt. Knigge, después de haberle observado muy bien, dice que, aunque viejo, buscaba aún la verdad que no había podido aprender en cuarenta años que contaba de franc-mason; que aún miraba con indiferencia todos los sistemas, aunque era fervoroso, colérico y ambicioso en tanto, que quería representar el papel de personaje dominante, y que hasta los mismos príncipes le cortejasen (Barruel, 1814, IV: 116-117).

Knigge, barón del Imperio, gentilhombre sin tierras y sin fortuna, era a su manera un especialista de las sociedades secretas. A partir de marzo de 1781 redactó artículos que insertó la *Korrespondenz* de Schlözer. El más importante se titulaba: «Tentativas de los ex-jesuitas para restablecer en Baviera la barbarie de la Orden jesuítica». Además, Knigge redactó y publicó por encargo de los Iluminados dos folletos: *Advertencia a los príncipes alemanes para ponerles en guardia contra el espíritu y el puñal de los jesuitas,* y también *Jesuitas, Francmasones y Rosa-Cruces alemanes.* Este último *Über Jesuiten, Freimaurer und Deutsche Rosenkreuzer* (Leipzig, 1781), que tuvo dos ediciones en 1781, estaba pérfidamente firmado: «Joseph Aloys Maier, antiguo miembro de la Compañía de Jesús». Aportando su contribución a la leyenda jesuítica, Knigge acusaba a los Rosa-Cruces de Berlin de ser los cómplices de la milicia romana y de haber urdido un complot que tenía como fin poner en los intereses de los jesuitas una gran

sociedad de hombres conocidos por su sabiduría y su amor a la virtud, es decir la masonería. Pero, menos extravagante que Bode, Knigge se inspiraba en las *Provinciales* de Pascal y en el *Compte rendu des Constitutions de Jésuites* publicado, en el momento de la supresión de su Orden, en Francia, por Caradeuc de la Chalotais, procurador general en el Parlamento de Rennes.

Algunos años más tarde, Knigge publicaba *Beitrag zur neuesten Geschichte des Freymaurerordens in neun Gespräche* (Leipzig, 1786) [*Contribución a la más reciente historia de la Orden de los Francmasones en nueve diálogos*], donde asegura que los jesuitas se habían introducido en 1743 en las logias para trabajar desde ellas a favor del pretendiente Estuardo.

En esta misma línea podemos situar la obra de Friedrich Nicolaï, *Essai sur les accusations intentées aux Templiers et sur le secret de cet Ordre avec une dissertation sur l'origine de la Franc-Maçonnerie*, traducida del alemán y publicada en Amsterdam en 1783. Sin embargo, en ella no atribuye a los jesuitas la fundación de la sociedad secreta; se contenta con afirmar que intentaron tomar su dirección en 1685 cuando Jacobo II subió al trono inglés. Por su parte, Nicolas de Bonneville, que reproduce la tesis de Bode en un panfleto, *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie et leur poignard brisé par les Maçons* (Londres, 1788), afirma que la masonería había sido organizada bien en el siglo XVI por Ignacio de Loyola, para continuar bajo este nombre falso, la Orden del Temple, bien en el siglo XVII por los jesuitas en el momento en el que los católicos eran especialmente perseguidos en Inglaterra.

Bonneville divide su libro en dos partes: «La masonería escocesa comparada con las tres profesiones y el secreto de los templarios del siglo XIV» y «Mimetismo de los cuatro votos de la Compañía de San Ignacio y de los cuatro grados de la masonería de San Juan». He aquí uno de estos fragmentos significativos:

> Le tapis des Rose-Croix-Maçons était un quarré *parfait*. Les Jésuites en ont formé un quarré oblong pour que ce tapis fût l'emblème parfait d'un Temple.
>
> Le quarré oblong, symbole d'un Temple, fut toujours l'emblème favori des Jésuites (Bonneville, 1788: 38-39).

Asimismo se lee un poco más abajo:

> Les Rituels & Catéchismes des nombreux systèmes de la Franc-maçonnerie, malgré leur différence *ostensible*, ont également les 4 grands points de réunion qui indiquent une même source & un même but.
>
> A peine les Jésuites se furent-ils approprié la Société des Rose-Croix-Maçons, qu'ils en firent un *Ordre* Sacerdotal. Tout y devint insensiblement conforme à leur institution *célibataire*: les allégories, les symboles & les interprétations y préparent de loin une Hiérarchie de Prêtres *célibataires* dont le dessein est de gouverner le monde entier (Bonneville, 1788: 40).

Finalmente, en diferentes artículos aparecidos en periódicos protestantes de la época se sostenía que los

jesuitas, hacia 1769 cuando la existencia de su Orden estaba seriamente amenazada, habían buscado un refugio en la masonería para salvar, bajo esta máscara, su organización y una parte de sus capitales. Es una tesis muy extendida antes de la revolución, sostenida también por Anton de Göschhausen, miembro de la Estricta Observancia en su *Sistema de la República cosmopolita desvelado* (Droz, 1961: 313).

El interés de estas publicaciones del siglo XVIII es meramente retrospectivo, ya que evidentemente no hay nada serio en las alegaciones hechas en ellas contra los jesuitas. Sin embargo, a lo largo de todo el siglo XIX proliferó un tipo de literatura en la que, con finalidades y contenidos muy diversos, e incluso antagónicos, se da el binomio jesuitas-masones. He aquí alguna de estas publicaciones a título de ejemplo: Gerhard Friederich, *Der Freimaurerbund und die jesuitisch-hierarchische Propaganda* (Berlin, 1838); Pierre Zaccone, *Histoire de l'Inquisition, des Jésuites et des Francs-maçons* (Paris, 1852); Honoré Bondilh, *Jésuites et Francs-maçons* (Marseille, 1861), y del mismo autor *Impostures jésuitiques du journal «Le Monde» contre la Franc-maçonnerie* (1865); Bruno Bauer, *Freimaurer, Jesuiten und Illuminaten, in ihrem geschichtichen Zusammenhange* (Berlin, 1863); Vital Maria Gonçalves de Oliveira (obispo de Olinda, Brasil), *A Maçonaria e os Jesuitas. Instrucçâo pastoral* (1876); C. Auvert, *Les Jésuites et les Francs-maçons* (Paris, 1877); Adrien Pagès, *Franc-maçonnerie et Jésuitisme* (Paris, 1879); Louis Amiable, *L'Internationale noire et la Franc-maçonnerie* (Paris, 1884); R. Ch. N. *La Masonería y el*

Jesuitismo: ensayo crítico (Cartagena, 1884); Johann-Joseph-Gabriel Findel, *Freimaurerei und Jesuitismus. Eine Zeitbetrachtung* (Leipzig, 1891); Émile Peter, *L'égalité sociale ou les Jésuites et les Francs-Maçons dans le gouvernement des peuples depuis leur origine jusqu'à nos jours* (Paris, 1893), entre otros.

Ya en el siglo XX son dignos de mención, M. Dupons, *I misteri della Compagnia di Gesù e della Massoneria* (Florencia, 1905); Salvatore Paterno, *Gl'inseparabili Gesuiti e Massoni* (Palermo, 1920); así como los anónimos *La Compagnia di Gesù e la Massoneria. Per la lotta contro le Associazioni Segrete* (Roma, 1924), y «Les Jésuites dans la Maçonnerie et les Papes Francs-maçons», este último publicado en la *Revue Critique et Historique de la Franc-Maçonnerie* (Ostende, 1927).

Unos años más tarde el periodista vienés, «protestante racionalista» (González [Acillona], 1933: 12), René Fülöp-Miller publicó *Macht und Geheimnis der Jesuiten* (Leipzig, 1929), traducido al español con el título de *El poder y los secretos de los jesuitas* (Madrid, 1931), y al francés por el de *Les Jésuites et le secret de leur puissance* (Paris, 1931). Allí nos dice que el fundador de los Iluminados, Johann Adam Weishaupt, profesor de Ingolstadt «que odiaba a los jesuitas de todo corazón», creó su liga de Iluminados con la terminante intención de «servirse para el bien de los mismos medios que la Orden Jesuítica empleaba para malos fines»; estos fines consistían ante todo en la implantación de un deber de obediencia incondicional, que recordaba las constituciones de Loyola; una amplia vigilancia mutua de los miembros de la Orden, así

como una especie de confesión auricular que todo subalterno había de hacer a su superior. Una vez que el príncipe Carlos Teodoro prohibió y suprimió esta sociedad secreta, escribe Fülöp, surgió la creencia de que los jesuitas habían impedido la prosperidad de la Orden de los Iluminados, metiendo de contrabando a algunos de sus individuos de confianza en la hermandad, los cuales habían puesto su afán en producir la confusión entre los discípulos de Weishaupt, desviarlos de sus firmes principios originales y acarrear con ello el hundimiento de la liga (Fülöp-Miller, 1931: 505-507).

Parecidas acusaciones se lanzaron después respecto de la relación entre jesuitas y francmasones. Tantas veces como en las logias surgían grandes calamidades, escribe Fülöp-Miller, se presentaba en los historiadores masones la sospecha de si los agudos jesuitas no habrían vuelto a meter de contrabando delegados suyos en la Asociación, corrompiéndola de manera traidora. Esta sospecha la remonta a los mismos orígenes de la masonería especulativa como explicación de los masones jacobitas, esto es, jesuitas infiltrados para la restauración de los Estuardos católicos.

En esta misma línea recuerda el autor mencionado que, cuando en el año 1737 Michel Ramsay introdujo los llamados «grados superiores» en la Francmasonería, se consideró al pronto como una intriga jesuítica. Ramsay, según opinaban muchos francmasones, se habría sometido y habría aceptado la misión de llevar al seno de la masonería el espíritu jerárquico católico. Aún en el año 1902, escribía el historiador Johann-Joseph-Gabriel Findel, «que los jesuitas habían logrado

producir querellas y confusión en todas partes de la tierra en la liga de francmasones, por la falsificación de los ritos y la introducción de altos grados». Muchas de estas suposiciones, concluye Fülöp-Miller, se ha demostrado, con más detenido examen, que eran únicamente consecuencias de un «miedo inequívoco a los jesuitas». Ya Ignaz Aurelius Fessler (1756-1839), el gran reformador de la Liga, se había burlado de ese husmeo de jesuitas, con la observación de que una influencia directa o indirecta de la Orden jesuítica en la masonería no era ni comprobable ni verosímil (Ferrer-Benimeli, 2004b: 151; Schuba & Fessler, 1836: X, 77, 239, 242-244, 249).

En cualquier caso el dualismo «jesuitas-masones» ha seguido siendo durante el siglo XX objeto de numerosas publicaciones. Basten, a título de ejemplo, Gregor Cardon, *Sind Jesuiten Freimaurer?* (Kevelaer, 1934); Segismundo Pey-Ordeix, *Jesuitas y masones* (Barcelona, 1932); Matías Usero-Torrente, *Dos ideales opuestos: Jesuitismo y Masonería* (Valencia, 1932); Lowell M. Limpus, *The Jesuit who discovered our secrets* (New York, 1957); Walter Löhde, *Ein Kaiserschwindel der «hohen» Politik. Abschnitte aus dem Ringen um die Weltherrschaft zwischen dem Jesuitismus und der Freimaurerei* (München, 1941); M. de Riba-Leça, *A maçonaria «aliada» da Companhia de Jesus* (Lisboa, 1962), o la tesis de Ibáñez-Fonseca (1991), en relación con Bogotá (Ferrer-Benimeli, 2004b: 157; 2012: 40, 89).

En ocasiones el antagonismo llegó hasta la publicación de revistas como *El Progreso* de Buenos Aires, dirigida por Luis Ricardo Fors, que lleva el sugestivo

título de *Revista filosófico-social contra las sociedades jesuíticas*. En busca de un diálogo, y en agradecimiento a una amistad es el libro del jesuita J. Berteloot, *Jésuite et Franc-Maçon, souvenirs d'une amitié* (Paris, 1952), dedicado a Albert Lantoine, fundador y Venerable de la logia parisina *Le Portique*, dignatario de la Gran Logia de Francia e historiador de la masonería francesa. Berteloot escribió otras obras que explicaban la historia de la masonería y, en particular, su relación con la Iglesia católica, como por ejemplo *Les francs-maçons devant l'histoire* (París, 1949); *La franc-maçonnerie et l'Eglise catholique: Motifs de condamnation* (París, 1947), y *La franc-maçonnerie et l'Eglise catholique: Perspectives de pacification* (París, 1947) (Ferrer-Benimeli, 1978: 101-102, 376-381; Ferrer-Benimeli & Caprile, 1979: 79, 222).

Por su parte, el erudito Yves Marsaudon, *L'Œcuménisme vu par un franc-maçon de tradition* (Paris, 1964), cuenta la experiencia de la amistad entablada en Vichy, durante la ocupación nazi, entre el jesuita P. Victor Dillard y tres miembros del Supremo Consejo de Francia (Rito Escocés Antiguo y Aceptado), Lehman, el conde de Foy y el propio Marsaudon. En el plano de la amistad más sincera, organizaron un grupo de «libres-penseurs et libres-croyants», como lo llamaban en la intimidad con una expresión no carente de fino humorismo. Su finalidad tendía a reunir a todos los hombres de buena voluntad. Pero en 1943 la Gestapo denunció a Lehman, que era judío, y fue deportado a Dachau. Quince días después siguió el mismo camino el P. Dillard. Los dos fueron conducidos a la cámara de gas. La aproximación iniciada acabó en el «ecumenismo

del crematorio», según expresión de Marsaudon (Ferrer-Benimeli, 2001, III: 2560). Reflejo también de una experiencia personal es la obra del ex-jesuita húngaro que se hizo masón, Töhötöm Nagy, *Jesuitas y Masones* (Buenos Aires, 1963).

> La leyenda de que los jesuitas se introdujeron «secretamente» en la masonería (según unos para destruirla y, según otros, para servirse de ella), todavía sigue viva. Una manifestación bastante reciente de este mito secular, resulta tan sorprendente como anacrónica y corresponde a un ensayo de Charles Porset titulado «Fructu cognoscitur arbor. Jésuites et francs-maçons. Un dossier revisité», publicado en 2001. En él encontramos dos afirmaciones a cada cual más desconcertante, en las que resulta difícil distinguir la frontera entre la provocación y el fanatismo, a saber: «qu'il ne doute pas que les jésuites aient cherché –au XVIII^{ème} siècle– à s'infiltrer et à contrôler la Franc-maçonnerie»; para añadir más adelante, tras la aportación de un testimonio del polémico y discutido J. Corneloup (a partir de su obra *Un document capital: Histoire et causes d'un échec*, Paris, 1976), que «l'historien répugne en général aux explications simples: mais pourquoi faudrait-il toujours faire compliqué?» (Ferrer-Benimeli, 2004b: 157; Porset, 2001: 459).

El mito del secreto de los masones y de los jesuitas

El recurso al secreto de los masones y de los jesuitas, en muchas ocasiones más aparente que real, ha

sido utilizado como justificación y prueba de lo que en muchos casos no se podía probar ni justificar documentalmente.

En el siglo XVIII se desencadenó una campaña de desprestigio de los jesuitas divulgando nuevamente dos obras del siglo anterior en las que el secreto tiene un especial protagonismo: las *Provinciales*, de Pascal, y los *Monita secreta Societatis Iesu*. Estos últimos fueron presentados como si se tratasen de un manuscrito descubierto en la biblioteca del colegio Louis le Grand de Paris, siendo así que los *Monita secreta* no eran otra cosa que un apócrifo publicado por primera vez en Cracovia en 1614 (a pesar del pie de imprenta con el que vio la luz), del que se habían hecho, a lo largo del siglo XVII, decenas de ediciones en varias naciones europeas, sobre todo en Alemania, Francia e Inglaterra. Su autor no era otro que un ex-jesuita polaco, expulsado de la Orden en 1613, llamado Hieronim Zahorowski (1582-1634).

Los *Monita secreta* volvieron a tener numerosas ediciones, algunas tan pintorescas como la titulada *Les loups démasqués, par la traduction et la réfutation d'un livre intitulé, Avis secrets de la Compagnie de Jésus, selon les principes duquel les Jésuites se sont portés à l'horrible et exécrable assassinat de sa majesté très-fidele, Dom Joseph i, roi de Portugal, &c. avec un appendice qui contient des documents rares et anecdotes* (Roma, 1760). El demonólogo francés Jacques Auguste Simon Collin de Plancy lo menciona, aunque con algunos errores en el título, en su Biographie Pittoresque des Jésuites, (Collin de Plancy, 1839: 84).

La más reciente edición latina –en facsímil–, con traducción portuguesa, es la obra de José Eduardo Franco y Christine Vogel, *Monita Secreta. Instruções secretas dos Jesuítas. História de um manual conspiracionista* (Lisboa, 2002).

Otro tanto hay que decir del siglo XIX e incluso del XX, ya que las «máximas maquiavélicas» de los *Monita* consiguieron ediciones sin interrupción y con toda clase de comentarios y aditamentos. Así, entre 1824 y 1826, se publicaban en Paris siete ediciones de las *Instructions secrètes des Jésuites, suivies des Jésuites condamnés par leurs maximes et par leurs actions* (Brou, 1907: 321; Carayon, 1864: 498-499). Tres cuartos de siglo más tarde, una edición crítica de *Les instructions secrètes* (1903) sobrepasó en mucho los anteriores éxitos de ventas. En su «historical sketch» a la edición neoyorkina de 1857, el teólogo y miembro de la «Collegiate Reformed Dutch Church», William Craig Brownlee (1784-1860), había escrito:

> When these were first published, the Jesuits were at first overwhelmed with fear. But they immediately affected to be much offended that such rules should be ascribed to them. They publicly denied them. This of course was expected. Every criminal pleads «not guilty». But their authenticity is not for a moment doubted among all scholars, both Papal and Protestant (Brownlee, 1857: 24).

Para preparar la campaña que terminó en los decretos de 1880 contra los jesuitas, se lanzó en 1878 la

famosa edición *Rougesang*. Y en unos meses, según datos de Reusch (1883, II: 281), solo la casa Dentu llegó a registrar unas ventas de 22.000 ejemplares, publicando en 1880 la decimonona edición. En esta campaña antijesuítica también tomaron parte algunos masones coincidiendo con los años de mayor enfrentamiento clerical-antimasónico y masónico-anticlerical. A título de ejemplo baste recordar la plancha masónica de Pierre des Pilliers, dirigida a todas las logias de Francia y publicada en el *Bulletin Maçonnique. Organe de la Franc-Maçonnerie Universelle* del mes de noviembre de 1893, comienza así:

> J'ai voulu faire œuvre à la fois patriotique et républicaine, ou décléricalisatrice et partant maçonnique, en rééditant les si curieux *Monita secreta* des Jésuites. Ce sont, vous le savez, leurs *Instructions secrètes* rédigées en latin par les généraux de l'Ordre, mais restées expressément manuscrites, à l'usage unique et mystérieux des supérieurs, sous les peines les plus graves au cas contraire.

Tras esta introducción, y para ganarse el interés de sus lectores afirma, con evidente falsedad, que desde hacía ya más de dos siglos, los jesuitas habían hecho desaparecer hábilmente, por el confesionario y por otros medios astutos, las diversas ediciones aparecidas en Francia, y este «Código infernal», vergüenza eterna de los hijos de Loyola, «ya no era posible encontrarlo en librería alguna, pues lo he pedido en vano durante quince años a trescientas librerías, si no son más todavía».

Tras ofrecer su traducción y comentarios, precedidos de un breve recorrido histórico y de interesantes notas del difunto M. Charles Sauvestre, pone a disposición del lector «este código infernal de los jesuitas, monumento de engaño y bandidaje elevado por ellos mismos a su provecho» y lo hace al precio de un franco y veinticinco céntimos. Así, añade, «poseeréis a un buen precio el libro seguramente más fatal del gran enemigo, el más temido de esos 'hombres negros, mitad zorros, mitad lobos, cuya Regla es un misterio' que en adelante ya no lo será para vosotros desde el momento que hayáis leído este código infame y desmoralizador». Pero lo más curioso es que el hermano masón Pierre des Pilliers hace su presentación como «antiguo sacerdote y vicario de Clairvaux (Jura), antes benedictino de Solesmes (Sarthe), fundador y Superior de la abadía de Acey (Jura)» (Brou, 1907, II: 321, 323, 378; Abt, 1894: 106).

Paradójicamente por estas fechas ya había sido publicado el *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la politique de Machiavel au XIX*e *siècle* (Bruxelles, 1864), traducido al alemán al año siguiente (Joly, 1864; Joly, 1865), y que no tardaría mucho en convertirse previa manipulación del policía zarista Sergei Nilus en los famosos *Protocolos de los Sabios de Sión* cuya primera edición data de 1905 y que están dirigidos contra los masones identificados con los judíos. El éxito editorial de los *Protocolos* es solo comparable al de los *Monita Secreta* dado que uno y otro todavía se siguen editando en nuestros días, y, lo que es peor, leyendo y creyendo el contenido de ambos panfletos (Ferrer-Benimeli, 1982: 135-210; 416-427).

En consonancia con lo que Raoul Girardet analizó en su obra dedicada a los mitos y mitologías políticos (Girardet, 1986: 36 y ss.), León Poliakov concluye que judíos y jesuitas suscitaron las mismas reacciones dando origen al nacimiento de leyendas semejantes (Poliakov, 1980: 61). Así pues, como dicen José Eduardo Franco y Christine Vogel, podemos considerar los *Monita secreta* y los *Protocolos de los sabios de Sión* como los documentos más emblemáticos de la mitomanía conspiracionista que atraviesa la cultura europea en los tiempos modernos (Franco & Vogel, 2002: 45).

De la misma forma que se pretendió en el siglo XVIII el desprestigio de los jesuitas divulgando, como un descubrimiento reciente, los falsos *Monita* o *Les Secrets des Jésuites* paralelamente tuvo lugar también la propagación de los presuntos secretos de la masonería como arma de difamación y destrucción de los masones. Así, ya en 1724 aparecieron en Londres dos obras anónimas con este objetivo: *The Grand Mystery of Free-Masons Discover'd* y *The Secret History of the Free-Masons. Being an Accidental Discovery*, que fueron ampliadas en sucesivas ediciones, a las que se sumaron nuevas aportaciones como el opúsculo de Samuel Prichard titulado *Masonry Dissected: Being a Universal and Genuine Description of All its Branches from the Original to this Present Time* (London, 1730). Respecto a este último subrayó el teólogo y masón George Oliver (1782-1867):

> At length, in 1730, a man of the name of Prichard, an unprincipled and needy Brother, concocted a

> book which contained a great deal of plausible matter, mingled with a few grains of truth, which he published under the name of *Masonry Dissected*, and impudently proclaimed in his dedication that it was intended for the information of the Craft (Oliver, 1855: 33-34).

También son conocidos nombres como el de Wolfgang Eckardt, *Der verratene Orden der Freimaurer und das offenbarte Geheimnis*, publicado en 1745 y el de *Léonard Gabanon* [pseudónimo de Louis Travenol], quien fue también uno de los primeros en divulgar los secretos masónicos en su *Catéchisme des Francs-Maçons, précédé d'un Abrégé de l'Histoire d'Adoniram, Architecte du Temple de Salomon* (c. 1744). Y lo hizo como indica en el prefacio, para instruir a los lectores que podían estar falsamente informados por el libro titulado *Le Secret des Francs-Maçons* (Genève, 1742), cuyo autor, el abate Pérau, era un «profano» y en parte había buscado el desprestigio de la masonería con esa publicación. Gabanon amplió al año siguiente su catecismo con el *Nouveau Catéchisme des Francs-Maçons* (Limoges, 1746). Efectivamente por esas fechas se había divulgado que el abate Pérau había escrito su libro por orden del Gobierno para desacreditar y destruir a los masones. En este grupo de divulgadores de los «secretos» de los masones hay que incluir también al abate Desfontaines [pseudónimo del crítico, traductor y periodista Pierre-François Guyot, (1685-1745)], *Lettre de M. l'abbé DF*** à Mme. La Marquise de*** contenant le véritable secret des Francs-Maçons* (Anvers,

1744). Se ha indicado que la vida de este autor, enemigo de Voltaire, «al igual que la de otros *abbés* dieciochescos franceses, pasa por varios de los estadios típicos de la *picardía*, bien en su versión figariana, bien en la casanovesca o en la gilblasiana, es decir, en todo caso en versión francesa» (Vega, 1995: 67).

Mayor difusión alcanzaron las obras del autor que adoptó el pseudónimo de abate Larudan, *L'Ordre des Francs-Maçons trahi, et le secret des Mopses révélé* (Amsterdam, 1745), y *Les Francs-Maçons écrasés suite du livre intitulé l'Ordre des Francs-Maçons trahi* (Amsterdam, 1747). Se le ha considerado «a sequel to the work of the Abbé Pérau» (Higgs, 1990: 612).

En esta misma línea de descubrimiento de los secretos masónicos están, entre otros, los textos anónimos *Les plus secrets mystères des hauts grades de la Maçonnerie dévoilés* (Jérusalem, 1766), generalmente atribuida a Bérage, que ha contado con multitud de reediciones; *Le Sceau rompu, ou la Loge Ouverte aux profanes* (Cosmopolis, 1745), del que también existen reimpresiones en nuestros días; *I segreti dei Franchi Muratori scoperti interamente al pubblico da un Franco Muratore ravveduto* (1762), impreso al parecer en Turín, y finalmente *I segreti dei Liberi Muratori svelati al pubblico, a loro dispetto* (Lugano, 1787), que tiene reflexiones muy acertadas manteniéndose en un tono discreto, al mismo tiempo que demuestra tener gran conocimiento de la Orden (Ferrer-Benimeli, 1974: 98; Ferrer-Benimeli, 2004b: 160), con lo que prácticamente casi resulta una obra apologética. De otro estilo muy distinto es el trabajo de Thomas Wilson (Wolson)

Le Maçon démasqué, ou le vrai secret des Francs Maçons, mis au jour dans toutes ses parties avec sincérité & sans déguisement, que salió por vez primera en Londres, en 1751, según la bibliografía de Kloss (1844: 131).

A raíz de la Revolución Francesa estos «secretos» de los masones cobraron actualidad en una intensa campaña por descubrir y «demostrar» el protagonismo de la masonería en la preparación, desarrollo y consecuencias de los acontecimientos revolucionarios. Entre los muchos ejemplos que se podrían citar baste el de Agustín de Macedo, *El secreto revelado* (Lisboa, 1812-Sevilla, 1813), cuya deuda con el abate Barruel no ofrece lugar a dudas:

> *El secreto revelado o manifestación del sistema de los Franc-Masones e iluminados, y su influencia, en la fatal Revolución francesa, obra extraída de las memorias, que para la historia del jacobinismo, compuso el abate de Barruel, publicada en portugués por D. Agustín Macedo, traducida al español y publicada por****, t. I, Lisbonne, Imp. Real, 1812; t. II, Séville, Imp. de la calle Vizcaynos, 1812; t. III-IV, Séville, D. Agustín Muñoz, 1813 (Busaall, 2012 : 375).

Título que, en cualquier caso, nos sirve de introducción para pasar al tercer mito, el del complot revolucionario masónico-jesuítico.

El mito del complot revolucionario masónico-jesuítico

Es significativo que muchos años antes de la Revolución Francesa el tema jesuítico fuera tratado por Jean-Charles, caballero de Folard, en sus *Commentaires sur l'Histoire de Polybe*, cuyos seis tomos aparecieron entre 1727 y 1730. Folard denuncia «un complot jesuítico» para apoderarse del gobierno no solamente de Francia sino de todos los Estados de Europa, anunciando en 1729 (fecha de la aparición del cuarto tomo de la edición de Amsterdam), que el triunfo estaba próximo. Pero en el mismo texto se atribuye a la Francmasonería, unida a los Jansenistas, el tal complot, insinuando cierta complicidad entre jesuitas y francmasones.

Pero fue, sobre todo, a raíz de la Revolución cuando aparece un gran número de publicaciones en forma de folletos, panfletos y libros polémicos, cuyos autores atacan abiertamente a la masonería intentando desenmascarar su secreto que no es otro –según estos autores–, que la conspiración contra «les têtes couronnés» como expresamente se puede leer en *La Loge rouge dévoilée à toutes les têtes couronnés*, un folleto de 18 páginas, así como en *La vraie conspiration dévoilée* y en *Riflessioni intorno alla setta dei Liberi Muratori*, publicados todos ellos en 1790 y cuyos anónimos autores incurren en los consabidos tópicos al identificar a los masones con los iluminados y con sus fines, a saber: atacar a la religión, gobiernos y monarquías (Ferrer-Benimeli, 1977, III: 622).

Especial interés ofrece el opúsculo anónimo *Lo spirito del secolo XVIII scoperto agl'incauti per preservativo o rimedio alla seduzione corrente* (Filadelfia, 1790) del que se ocupa ampliamente el ex-jesuita P. Luengo en su *Diario* manuscrito, conservado en el Archivo de Loyola, quien precisamente lo atribuye al también ex-jesuita, el belga Francisco Javier Feller, atribución que no comparte Sommervogel en su citada *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. La tesis defendida por el autor es que la causa de las «presentes revoluciones» es obra de la «inicua y formidable conspiración de las tres malvadas sectas de filósofos, fragmasones [sic] y jansenistas para revolver el mundo, trastornar los tronos y oprimir la religión».

También del año 1790 es la obra del abate Baissie, *L'esprit de la Franc-Maçonnerie dévoilé, relativement au danger qu'elle renferme* (Roma, 1790), así como la del ex-jesuita Luigi Cuccagni, lector del Colegio Hernese de Roma, *Breve dissertazione nella quale si prende a provare che la setta regnante dei Liberi Muratori è una diramazione della setta dei manichei* (Roma, 1791), que carece de todo valor histórico en su intento de probar la enemistad de la masonería con cualquier tipo de soberanía y realeza, así como su odio hacia la potestad eclesiástica. De 1791 es el papel *Causas y agentes de las revoluciones de Francia* que el comisario del Santo Oficio de San Sebastián requisó en la frontera del País Vasco. No cabe duda del origen francés de las afirmaciones que aporta, pues los numerosos galicismos con que está redactado atestiguan que muchos pasajes fueron traducidos literalmente del opúsculo

«anonyme» del mismo título: *Causes et agents des révolutions de France* (1790), folleto de 26 páginas. La tesis central es que la Revolución nació de una conspiración tramada por los «sofistas de la libertad y de la impiedad», a los cuales vinieron a añadirse los «sofistas de la anarquía», y esta conjura había tenido su coronamiento en la acción de la secta de los jacobinos, cuyo objetivo era destruir el trono y el altar.

Estas ideas están presentes en otros contemporáneos, como por ejemplo el abate Jacques-François Lefranc (1739-1792), autor de *Le voile levé pour les curieux ou les secrets de la Révolution révélés à l'aide de la Franc-Maçonnerie* (Paris, 1791), de la que se publicaron dos ediciones consecutivas, con lo que da la impresión de haber suscitado una notable curiosidad. Sostiene la misma tesis que acabamos de mencionar, aunque en este caso los protagonistas son los francmasones y sobre todo los Iluminados de Baviera; tesis que será reproducida por Lefranc en un segundo libro, *Conjuration contre la religion catholique, et les souverains* (Paris, 1792). Estamos en presencia, pues, de una doble conspiración que tiene los mismos objetivos, la de los jesuitas y la de los masones, que Marcelin Defourneaux describe como «complot maçonnique et complot jésuitique» (Defourneaux, 1965: 170; Ferrer-Benimeli, 2004b: 162).

Volviendo al impreso requisado por la Inquisición del País Vasco en 1791, se puede leer, con una cierta curiosidad, que «la liga de los conjurados contra los reyes» (cuya divisa era: *Ennemis du culte et des rois*), llamada también secta, profesa una doctrina que le es tan propia y particular que se la puede llamar el Espíritu

del Cuerpo y el Secreto del Partido; pero esta doctrina no se enseña indistintamente a todos sus miembros, y jamás a los indiscretos. Solo es revelada enteramente a los que participan del espíritu de la liga, pero, después de haberse asegurado por largas pruebas, es preciso todavía que su constancia y fidelidad sea reforzada por un gran interés en la puesta en práctica de dicha doctrina. El párrafo en francés, dice así:

> Cette doctrine n'est révélée entièrement qu'a ceux qui réunissent toutes les qualités qui forment un caractère analogue à l'esprit de la ligue; mais après s'en être assuré par de longues épreuves, encore faut-il que leur constance & leur fidélité soient garanties par un très-grand intérêt dans l'exécution de cette doctrine (Causes, 1790: 4).

Tras este «retrato» de los masones, igualmente aplicable a los jesuitas, se habla de la ideología de los francmasones cuando se dice que, entre las máximas fundamentales utilizadas por la Liga se encuentran las siguientes:

> Todos los hombres son iguales; ninguno de ellos puede ser su superior ni mandarlos en contra de su voluntad. Todos los pueblos del universo no pueden pertenecer a un puñado de hombres que son los soberanos, sino que los soberanos deben pertenecer a la multitud, y ésta puede disponer de su suerte; los pueblos dan la soberanía como ellos la entienden y la vuelven a tomar según su voluntad (Ferrer-Benimeli, 1977, III: 336; Ferrer-Benimeli, 1980: 773).

Texto que, entre otros, resulta conforme con el recogido en el original francés, que dice así:

> Les maximes fondamentales de cette doctrine, sont celles-ci:
>
> 1º. *Tous les hommes étant égaux, aucun d'eux ne peut être le supérieur des autres, ni leur commander. — Tous les peuples de l'univers ne peuvent appartenir à une poignée d'hommes, qui sont les souverains ; mais ces souverains doivent plutôt appartenir à la multitude, et elle peut disposer de leur sort : les peuples donnent la souveraineté comme ils veulent, et la reprennent quand ils veulent.*— C'est un principe de foi, de morale & de politique de Calvin.
>
> 2º. *Toute religion prétendue révélée, et présentée comme l'ouvrage de Dieu, est une absurdité. Toute puissance, se disant spirituelle pour exercer un empire plus imposant, est un abus et un attentat.— Il n'appartient qu'aux peuples d'adopter les mœurs qui leur conviennent, et de les régler par des loix qu'ils auront dictées eux-mêmes* (Causes, 1790 : 5).

La *Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel* había informado, en su edición del domingo 9 de octubre de 1791, según despacho del 25 de septiembre anterior, de la difusión de un folleto similar bajo el título de *Secrets, causes et agents des révolutions de France. A Coblentz* entre los exiliados de Coblentz [Koblenz o Coblenz]:

> Entre les émigrés français réfugiés ici, un imprimeur de cette même nation, vêtu d'une espèce d'uniforme, demeurant depuis huit à dix jours en cette ville, sans permission du gouvernement, a distribué hier matin un écrit intitulé : *Secrets, causes et agents des révolutions de France. A Coblentz*. Dans cet écrit plusieurs personnes se trouvent nommées comme factieuses, rebelles, et membres de la soi-disant propagande. Cette brochure ayant excité l'attention du gouvernement, le typographe militaire a été arrêté sur-le-champ. Il est résulté, tant de l'examen que d'autres informations, qu'il n'a été autorisé par personne à la publier, qu'il l'a imprimée dans un autre territoire, à deux lieues d'ici, qu'il n'a aucune imprimerie en cette ville, et qu'il a réimprimé cet ouvrage d'après un exemplaire publié en France il y a un an. On l'a donc forcé de reprendre les exemplaires qu'il avait distribués ; on les a confisqués de la part du magistrat, avec tous ceux qu'il avait encore dans sa maison ; et ensuite on l'a chassé sur-le-champ de la ville (Gallois, 1842, X: 61).

Datos que confirman que el impreso había sido puesto en circulación por los emigrados franceses, en diferentes localizaciones europeas. Pero lo importante es que el principio enunciado anteriormente y calificado como «un principio de fe, de moral y de política calvinista» [«C'est un principe de foi, de morale & de politique de Calvin»], es justamente la doctrina expuesta, entre otros, por Laínez, Mariana y Molina, y considerada como oficial en la Compañía de Jesús; y fue uno de los argumentos utilizados por el Fiscal del

Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez de Campomanes, para justificar la expulsión de los jesuitas de todos los Reinos de Carlos III, en el año 1767, acusados –entre otras cosas– de la doctrina del tiranicidio, como ya señalamos en su día (Ferrer-Benimeli, 1977, III: 336). Estamos, pues, ante el secreto y la tesis que justifica una doble conspiración, la de los jesuitas que está en el origen de su expulsión y posterior extinción, y la de los masones e Iluminados atribuida algunos años más tarde por la reacción contra-revolucionaria como explicación simplista de la Revolución Francesa, lo que contribuyó a configurar el famoso «complot».

Lo curioso es que el propio Carlos IV llegó a escribir a Pío VII en julio de 1800 acusando a los jesuitas y a sus «opiniones y manejos impuros» de haber sido los causantes de la Revolución Francesa por lo que se oponía a su restauración.

Precisamente, en los años inmediatos a la Revolución Francesa fueron no pocos los ex-jesuitas que desde sus respectivos destierros coadyuvaron a difundir esta teoría del complot, íntimamente unida al ataque contra los masones. En muchos de ellos se utiliza el «secreto» como argumento para desacreditar al adversario. Así, el ex-jesuita español abate Mogas publicó en Asís una traducción italiana del libro del abate Larudan, bajo el título *I Liberi Muratori schiacciati: origine, dottrina ed avanzamento della setta filosofica ora dominante* (Assisi, 1793), obra, como se lee en el subtítulo, compuesta por un hombre enteradísimo de las logias, traducida de la edición de Amsterdam por el sacerdote español Pietro Mogas, y confirmada con notas relativas

a las presentes revoluciones y cambios de Europa, por el abate Pietro Xaverio Casseda. De esta forma nos encontramos con un libro escrito mucho antes de la Revolución francesa (en 1745), pero que es traducido, ampliado y comentado con notas por los traductores, después de la Revolución, siguiendo la línea del complot e interpretando a su manera lo que dice el autor. Interpretación naturalmente influida por la Revolución Francesa, que aparece constantemente, como una verdadera obsesión, apuntando a los francmasones como los principales causantes del proceso revolucionario. Los prefacios de la obra son muy elocuentes en este sentido.

Todavía tiene Mogas un par de libros más en la misma línea *I segreti del massonismo svelati al pubblico per lume e cautela de'cattolici* (Assisi, 1793), y *Le cause e gl'effetti* (Assisi, 1791), que es una relación del origen, doctrinas, difusión y prohibición de la masonería, concluyendo con la advertencia de que en el año 1745 se había publicado una obra con el título de *L'Ordre des Francs-Maçons trahi, et le secret des Mopses révélé*, y en 1747 otra con el de *Les Francs-Maçons écrasés*, ambas también de Larudan, tal como dijimos.

Otro ex-jesuita, igualmente español, el abate Lorenzo Hervás y Panduro, escribió en 1794 sus *Causas de la Revolución de Francia en el año de 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la Religión y del Estado*, obra que, sin embargo, no se publicaría con este título hasta 1807 (Madrid, 2 volúmenes), si bien es cierto que ya en 1803 había aparecido bajo el de *Revolución religionaria y civil de los*

franceses en el año 1789: sus causas morales y medios usados para efectuarla (Madrid, 1803). También de 1794 es la curiosa obra anónima que pone como una de las causas de la Revolución Francesa, precisamente, la extinción de los jesuitas: *Coup d'œil d'un vieux observateur sur l'origine de la Révolution Française, ou La destruction des Jésuites, regardée comme une des principales causes de cette Révolution* (1794).

Sin embargo, será otro ex-jesuita, el ya citado abate Barruel, el que con sus *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (Londres, 1797), dirigirá contra la masonería una máquina de guerra mucho más formidable que las anteriores, hasta el extremo de ser considerado por la historiografía como el padre de la antimasonería, ya que todos los atacantes de la Orden se han inspirado en él (Riquet, 1974: 157; Ligou, 1976: 273; Ferrer-Benimeli, 1978: 41-43, 93-96, 168-171, 152-156 y 381; Schaeper-Wimmer, 1985; Riquet, 1989).

Especialmente curioso es el libro del protestante John Robison (1739-1805), *Proofs of a Conspiracy against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies* (Edinburgh & London, 1797), del que existen varias reimpresiones y ediciones digitales muy recientes. Este es un libro antimasónico y antijesuítico a la vez, con el que el autor pretende demostrar una doble tesis: que la masonería tenía mucha parte en las disensiones y cismas surgidos contra la religión cristiana, y que los jesuitas, tras su supresión, habrían participado en la mayor parte de las

disensiones e innovaciones condenables; lo que llevaba a creer que «estos frailes intrigantes» habían intentado conservar su influencia por medio de la masonería, esa asociación que según Robison tenía por único fin destruir hasta los cimientos todos los establecimientos religiosos y derrocar a todos los gobiernos existentes en Europa. Así, por ejemplo, hablando en particular de Europa Central afirmó: «He asserts, that the abolition of the Order of *Loyola* is only apparent. The Brethren still retain their connection, and most part of their property, under the secret patronage of Catholic Princes» (Robison, 1798: 69).

Simultáneamente a todo este tipo de literatura complotista apareció también como respuesta razonada, clara y objetiva el libro de Jean-Joseph Mounier (1758-1806), *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France* (Tubingen, 1801). Mounier ha sido especialmente valorado en relación con su moderación política y su extraordinaria capacidad de trabajo. En consonancia con otros autores, Craiutu ha destacado que «the case of Mounier is particularly insightful for our study of political moderation in revolutionary times», y añade:

> One of the most prominent French legislators, a prolific writer, and a remarkable political thinker in the orbit of Montesquieu, Mounier emerged as one of the most important defenders of representative government on the eve (and during the first years) of the revolution, along with Sieyès and Mirabeau. His intellectual output was prodigious (Craiutu, 2012: 70).

A lo largo del presente trabajo nos hemos referido, muy especialmente, a la primera fase de la teoría del complot, pues con posterioridad y, sobre todo, a lo largo de los siglos XIX y XX volvió a cobrar gran fuerza la teoría del complot masónico-revolucionario entre algunos historiadores católicos y conservadores entre los que podrían citarse a Gautrelet, Janet, Bord, Lannoy, Cochin, Fay, Poncins, Meurin y tantos otros convertidos en «adversarios colaboradores», en palabras de F. Limousin, quien dedicó a Gustave Bord, autor del libro *La conspiration révolutionnaire de 1789: les complices, les victimes* (Paris, 1909), algunos artículos en la revista masónica *L'Acacia*, y entre ellos uno titulado «Un adversaire qui est un collaborateur», que se publicó en abril de 1909 (Le-Bihan, 1967: XXIV). A los autores señalados habría que añadir, hasta la actualidad, no pocos masones defensores con igual o mayor ardor de la supuesta «gran obra» realizada por la masonería como causante de la Revolución, actitud que ya ningún historiador que se precie de tal se atreve a sostener (Ferrer-Benimeli, 2004b: 164).

Sin embargo el doble mito masónico-revolucionario, por una parte, y jesuítico-masónico, por otra, continuó a lo largo de todo el siglo XIX produciendo una amplia bibliografía en la que los jesuitas tomaron abiertamente partido en sus ataques a la masonería, mientras que ésta, en especial la latina, siguió correspondiendo en la misma medida contra los jesuitas, y al igual que en el siglo XVIII se configuró la leyenda de que los jesuitas se habían introducido en la masonería (según unos, para destruirla y, según otros, solo para servirse de ella). En

el siglo XIX, al celebrarse el centenario de la expulsión de los jesuitas de Portugal, Francia y España, se creó igualmente la leyenda de que tanto estas expulsiones como la posterior extinción pontificia de la Compañía, habían sido obra de la masonería. Idea en la que insistirán sin ningún fundamento histórico tantas publicaciones de carácter masónico, recogidas por Joaquín Iriarte (1965: 157). Todavía parece oírse el lejano eco de aquellas frases lapidarias de Diderot respecto a la Compañía de Jesús, que a finales del siglo XIX repiten Frau y Arus en su *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*:

> Uno de los artículos más curiosos del Reglamento de la Compañía de Jesús, es aquel que dispone, que los miembros de la Sociedad deben obligarse, bajo solemne juramento, a ser todos espías, el uno del otro... Se preguntará cómo ha podido afirmarse y subsistir esta compañía, a pesar de todo lo que ha hecho para perderse; cómo se ha ilustrado a pesar de todo lo que ha hecho para envilecerse; cómo ha podido obtener la confianza de los soberanos, cuando los ha derribado y asesinado; la protección del clero, al que ha degradado; tan gran autoridad en la Iglesia, a la que ha llenado de tribulaciones, pervirtiendo su moral y desfigurando sus dogmas. Porque esto es lo que se ha visto a un mismo tiempo, en el mismo cuerpo; la razón sentada al lado del fanatismo; la virtud al lado del vicio; la religión al lado de la impiedad; el rigorismo al lado del relajamiento; la ciencia al lado de la ignorancia; el espíritu de quietud al lado del espíritu de cábala y de intriga: todos los contrastes reunidos. La

> humildad tan solo es lo único que jamás ha podido encontrar un asilo entre estos hombres... Dedicados al comercio, a la intriga, a la política y a ocupaciones extrañas a su estado, e indignas de su profesión, ha sido preciso que cayesen en el desprecio que ha seguido y que seguirá en todos los tiempos y en todos los establecimientos religiosos, a la decadencia de los estudios y a la corrupción de las costumbres (Frau & Arus, 1883, I: 456; Ferrer-Benimeli, 1986: 161).

Por su parte, en las publicaciones de carácter eclesial e incluso en la mayor parte de las historias profanas –hasta hace muy pocos años–, se ha venido insistiendo en la misma idea culpabilizadora de la masonería con respecto a la expulsión y extinción de los jesuitas, idea errónea y que en la actualidad está demostrado que es absolutamente falsa.

Conclusión

Tres son los mitos en torno al secreto que tradicionalmente han rodeado a jesuitas y masones: el de los jesuitas infiltrados en la masonería, el del secreto atribuido a masones y jesuitas, y el del complot revolucionario masónico-jesuítico. Los tres han generado una amplia bibliografía, muy variada en sus enfoques y planteamientos, en la que aparecen coincidencias y acercamientos, pero también distanciamientos y enfrentamientos, más abundantes estos segundos que los primeros. Ya que las coincidencias o intentos de acercamiento y comprensión

siempre fueron individualizados y rara vez respaldados por los altos responsables de ambas instituciones.

Por lo que respecta a los jesuitas podrían citarse casos como el de Karl Joseph Michaeler, en el siglo XVIII, quien fue el único que en su calidad de ex-jesuita y masón y de rector de la Universidad de Innsbruck salió en defensa de la masonería desmontando el máximo argumento esgrimido en las bulas pontificias de Clemente XII (1738) y de Benedicto XIV (1751), el del secreto, y lo hizo en un libro titulado *Beruhigung eines Katholiken über die päpstlichen Bullen wider die Freymaurerey* (Kosmopolis-Nüremberg, 1782).

En el siglo XIX quizá el más llamativo fue el P. Hermann J. Grüber que tanto contribuyó a desenmascarar el fraude de Léo Taxil en el Congreso Antimasónico de Trento (1896). Ya en el siglo XX se podrían citar los jesuitas Dillard, Berthelot y Riquet para Francia, Michel Diericks para Bélgica, Caprile para Italia, Alberton para Brasil, etc.

Como contraste de la tradicional y mayoritaria enemiga de los jesuitas frente a la masonería baste consultar las numerosas revistas y publicaciones de los jesuitas de los siglos XIX y XX (en especial *La Civiltà Cattolica*), para constatar hasta qué extremos se puede llegar cuando la ignorancia y el fanatismo se dan la mano. Pero, por desgracia, se puede decir exactamente lo mismo de otras tantas revistas masónicas de los mismos siglos, en las que el fantasma jesuítico resulta obsesivo y constituye el «enemigo» que tantos masones necesitaban para dar sentido a una militancia masónica desprovista de otros ideales superiores.

Bibliografía

Abt, E. (1894) «Les loges maçonniques et les 'Monita Secreta' des Jésuites». *Etudes*, 62: 106-116.

Barruel, Augustin (1814) *Memorias para servir a la historia del Jacobinismo*. Imprenta de Felipe Guasp, Palma.

Bernard, P. Paul (editor) (1903) *Les instructions secrètes des jésuites: Étude critique*. Librairie Bloud, Paris.

Bestermann, Theodor (editor) (1968) *The complete works of Voltaire*. Voltaire Foundation, Oxford.

Bliard, Pierre (1932) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Picard, Paris.

Blum, Jean (1912) *J.-A. Starck et la querelle du cryptocatholicisme en Allemagne, 1785-1789*. Alcan, Paris.

Bonneville, Nicolas de (1788) *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie et leur poignard brisé par les Maçons*. [s. n.], Londres.

Brou, Alexandre (1907) *Les Jésuites de la légende. Seconde partie: De Pascal jusqu'à nos jours*. Retaux, Paris.

Brownlee, William C. (editor), (1857) *Secret Instructions of the Jesuits, Faithfully Translated from the Latin of an Old Genuine London Copy: with an Historical Sketch*. American and Foreign Christian Union, New York.

Busaall, Jean-Baptiste (2012) *Le Spectre du Jacobinisme. L'expérience constitutionnelle française et le premier libéralisme espagnol*. Casa de Velázquez, Madrid.

Carayon, Auguste (1864) *Bibliographie Historique de la Compagnie de Jésus*. Auguste Durand, Paris.

Causes (1790) *Causes et agents des révolutions de France* [s. e.][s. l.].

Collin de Plancy, Jacques A. S. (1839) Biographie Pittoresque des Jésuites. Notices théologiques et historiques sur les Jésuites célèbres. J.-A. Lelong, Bruxelles.

Craiutu, Aurelian (2012) *A virtue for courageous minds: moderation in French political thought,1748-1830*. Princeton University Press, Princeton.

Defourneaux, Marcelin (1965) «Complot maçonnique et complot jésuitique». *Annales Historiques de la Révolution Française*, 2: 170-186.

Desmed, R. (1977) «L'évolution du sentiment religieux chez les francs-maçons belges entre 1830 et 1914. L'exemple des loges bruxelloises». In *Problèmes d'histoire du christianisme*. Éditions J. Préaux et Université Libre de Bruxelles.

Desmed, R. (1990) «La Franc-maçonnerie belge au XX^e^ siècle. Cadre historique et essai de bibliographie critique». In *Maçonnerie, Maçonneries*, ed. Marx, J., Université Libre de Bruxelles : 157-191.

Domínguez-Arribas, Javier (2009) *El enemigo judeo-masónico en la propaganda franquista (1936-1945)*. Marcial Pons, Madrid.

Donnert, Erich (2010) *Antirevolutionär-konservativa Publizistik in Deutschland am Ausgang des Alten Reiches*. Peter Lang, Frankfurt am Main.

Droz, J. (1961) «La légende du complot illuministe et les origines du romantisme politique en Allemagne». *Revue Historique* 226: 313-338.

Ferrer Benimeli, José Antonio (1978) *Bibliografía de la masonería: introducción histórico-crítica*. Fundación Universitaria Española, Madrid.

Ferrer Benimeli, José Antonio (1974) *La masonería española en el siglo XVIII*. Siglo XXI, Madrid.

Ferrer Benimeli, José Antonio (1977) *Masonería, Iglesia e Ilustración*. Fundación Universitaria Española, Madrid.

Ferrer Benimeli, José Antonio & Caprile, Giovanni (1979) *Massonería e Chiesa cattolica: ieri, oggi e domini*. Edizioni Paoline, Roma.

Ferrer Benimeli, José Antonio (1980) «Inquisición y masonería: un problema político-eclesial». In *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, ed. Pérez-Villanueva, Joaquín, Siglo XXI, Madrid: 737-784.

Ferrer Benimeli, José Antonio (1982) *El contubernio judeo-masónico-comunista: del satanismo al escándalo de la P-2*. Istmo, Madrid.

Ferrer Benimeli, José Antonio (1986) «Diderot entre jesuitas y masones». *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LV: 161-179.

Ferrer Benimeli, José Antonio (2001) «Masonería». In Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, eds. O'Neill, Charles E. & Domínguez, Joaquín María, Compañía de Jesús, Roma-Madrid: 2557-2563.

Ferrer Benimeli, José Antonio (2003) «Franc-maçonnerie et jésuites: le secret du mythe ou le mythe du secret». In *Secret et transparence dans la franc-maçonnerie,* Dervy, Paris: 89-116.

Ferrer Benimeli, José Antonio & Cuartero-Escobés, Susana (2004) *Bibliografía de la masonería*. Fundación Universitaria Española, Madrid.

Ferrer Benimeli, José Antonio (2012) «Aproximación a la historiografía de la masonería latinoamericana». *REHMLAC. Revista de Estudios Históricos de la Masonería*, 4 (1): 1-121. http://www.latindex.ucr.ac.cr/index.php/REHMLAC/article/view/12144 [Consultado 30/April/2014].

Franco, José Eduardo (2008) *Le mythe jésuite au Portugal, au Brésil, en Orient et en Europe (XVI-XX Siècles)*, Arké, Sao Paulo.

Franco, José Eduardo & Vogel, Christine (2002) *Monita Secreta. Instruções secretas dos Jesuítas. História de um manual conspiracionista,* Roma editora, Lisboa.

Frau, Lorenzo & Arus, Rosendo (1883) *Diccionario enciclopédico de la masonería*. La Propaganda Literaria, La Habana.

Fülöp-Miller, René (1931) *El poder y los secretos de los jesuitas*. Biblioteca Nueva, Madrid.

Gallois, Léonard (editor) (1842) *Réimpression de L'Ancien Moniteur. Depuis la Réunion des États-Généraux Jusqu'au Consulat (Mai 1789-Novembre 1799). Tome dixième*. Bureau Central, Paris.

Geffarth, Renko D. (2007) *Religion und arkane Hierarchie*. Koninklijke Brill, Leiden.

Gleichen, Charles Henri, baron de (1868) *Souvenirs*. Léon Techener Fils, Paris.

Girardet, Raoul (1986) *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Paris.

González, Amado [Acillona] (1933) *La obra de los jesuitas ante la crítica alemana: unas apostillas al libro de René Fülöp*. Imp. Aldecoa, Burgos.

Guerra, Alessandro (2012) *Contro lo spirito del secolo: Giovanni Marchetti e la biblioteca della Controrivoluzione*. Nuova Cultura, Roma.

Higgs, Henry (1990) *Bibliography of Economics 1751-1775*. Emo Press, Cambridge.

Hoebanx, J. J. (1995) «La franc-maçonnerie belge. Bibliographie (1974-1993)». In *La Masonería Española entre*

Europa y América. II. VI *Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española. Zaragoza, 1-3 de julio de 1993*. Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza: 997-1029.

Ibáñez-Fonseca, Amparo (1991) *Masones y jesuitas en el siglo XIX: Bogotá 1861-1863*. Universidad distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.

Joly, Maurice (1864) *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la Politique de Machiavel aux* XIX^e^ *siècle*. A. Mertens et Fils, Bruxelles.

Joly, Maurice (1865) *Gespräche aus der Unterwelt zwischen Machiavelli und Montesquieu oder die Politik Machiavelli's im* XIX *jahrhundert*. Otto Migand, Leipzig.

Kloss, Georg Franz Burkhard (1844), Bibliographie der Freimaurerei. Johann David Gauerländer, Frankfut am Main.

Kopp, Hermann (1886) *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit: ein Beitrag zur Culturgeschichte*. Carl Winter, Heidelberg.

Iriarte, Joaquín (1965) «La destrucción de los jesuitas de 1773 en fuentes masónicas». *Razón y Fe*, 171 (804): 157-166.

Lattanzi, Agostino (1974) *Bibliografia della Massonerie Italiana e du Cagliostro*. Leo S. Olschki, Firenze.

Lazzerini, Lucia (2014) «Due schede per Pinocchio». *Quaderni Veneti*, 3 (1-2): 205-218. http://edizioni cafoscari.unive.it/riv/exp/45/65/QV/4/291 [Consultado 01/May/2014].

Le-Bihan, Alain (1967) *Loges et chapitres de la Grande Loge et du Grand Orient de France (2^e^ moitié du XVIII^e^ siècle)*. Comission d'histoire économique et sociale de la Révolution française, Paris.

Le-Forestier, René (1970) *La Franc-maçonnerie templière et occultiste aux* XVIII^e *et* XIX^e *siècles*. Aubier-Montaigne, Louvain.

Ligou, Daniel (1976) «Jésuites et Francs-maçons, à propos d'un article du R. P. Riquet». *Dix-huitième Siècle. Numéro spécial: Les Jésuites,* 8 : 273-285.

Martin, David (2012) *Vatican* II*: a Historic Turning Point. The Dawning of a New Epoch.* AuthorHouse, Bloomington.

Oliver, George (1855) *The Revelations of a Square*. Richard Spencer, London.

Polgár, László (1981) *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980. Toute la Compagnie*. Jesuit Historical Institute, Roma.

Polgár, László (1986) *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980.* II. *Les Pays*. Jesuit Historical Institute, Roma.

Poliakov, Léon (1980) *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Calmann-Lévy, Paris.

Porset, Charles (2001) «Fructu cognoscitur arbor: Jésuites et francs-maçons: un dossier revisité». In *Esotérisme, gnoses & imaginaire symbolique: mélanges offerts à Antoine Faivre*, ed. Caron, Richard, Peeters, Leuven: 459-469.

Reusch, Heinrich (1883) *Der Index der Verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*. Verlag Von Max Cohen & Sohn, Bonn.

Riquet, Michel (1974) «Un jésuite franc-maçon, historien du jacobinisme: le Père Augustin Barruel (1741-1820)». *Archivum Historicum S. I.,* 43: 157-175.

Riquet, Michel (1989) *Augustin de Barruel: un jésuite face aux Jacobins francs-maçons 1741-1820*. Beauchesne, Paris.

Rivière, Ernest M. (1930) *Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse, 1930.

Robison, John (1798) *Proofs of a Conspiracy against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies*. George Forman, New York.

Schaeper-Wimmer, Sylva (1985) *Augustin Barruel, S. J. (1741-1820). Studien zu Biographie und Werk*. Peter Lang, Frankfurt am Main.

Schampheleire, Hugo de (1983) *Un siècle de Franc-Maçonnerie dans nos regions (1740-1840): exposition*. Caisse Générale d'Épargne et de Retraite-R. Coolen, Bruxelles.

Schuba, E. & Fessler, Ignaz Aurelius (1836) G. U. V. *Freimaurer-Logenbuch: enthaltend des vollständige Rituale und Ceremoniale.* Karl Andrä, Leipzig, 1836.

Simoni, Enrico (1993) *Bibliografia della massoneria in Italia: indici sistematici degli articoli delle riviste massoniche del dopoguerra per titoli, autori, logge e temi trattati.* Bastogi, Foggia.

Simoni, Enrico (2010) *Bibliografia della massoneria in Italia. Appendice di aggiornamento.* Bastogi, Foggia.

Sommervogel, Carlos (1960) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, nouvelle édition*. Editions de la Bibliothèque S. J., Louvain.

Starck, Johann August (1782) *Über die alten und neuen Mysterien*. Friedrich Maurer, Berlin.

Starck, Johann August (1785) *Saint Nicaise order eine Sammlung merkwürdiger maurerischen Briefe für Freymaurer und die es nicht sind. Aus dem Französischen übersetzt*. Frankfurt am Main.

Taute, Reinhold (1886) *Maurerische Bücherkunde. Ein Wegweiser durch die Literatur der Freimaurerei mit literatisch-kritischen Notizen und Zugleich ein Supplement zu Kloss'Bibliographie*. J. G. Findel, Leipzig.

Taute, Reinhold (1895) *Die katholische Geistlilchkeit und die Freimaurerei, ein kulturgeschichtlicher Rückblick*. J. G. Findel, Leipzig.

Tilton, Hereward (2003) *The Quest for the Phoenix. Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier (1569-1622)*. Walter de Gruyter, Berlin.

Vega, Miguel Ángel (1995) «Las teorías translatorias del abbé Desfontaines». *Hieronymus Complutensis*, 2: 67-74.

Witte, E. & Borne, F. V. (1973) *Documents relatifs à la franc-maçonnerie belge du* XIXe *siècle (1830-1855)*. Nauwelaerts, Louvain-Paris.

Wolfstieg, August (1911) *Bibliographie der Freimaurerischen Literatur*. Vereins Deutscher Freimaurer, Burg bei Magdeburg.

La síntesis masónica y los orígenes de la tradición iniciática

Pere Sánchez-Ferré
Lodge of Research *Quatuor Coronati nº 18*
Gran Logia de España

El fenómeno iniciático es tan antiguo como la humanidad civilizada y los testimonios de esta forma de transmitir la sabiduría son tan numerosos como culturas existen o han existido. Sin embargo, la pluralidad de escuelas, ritos y divinidades esconde una unidad esencial, sólidamente establecida por los antiguos sabios. ¿Qué se hacía en aquellas organizaciones? Lo mismo que se hace actualmente en la Masonería: la dramatización de unos misterios en los que se otorga la iniciación a través de una muerte iniciática y una resurrección en la vida nueva. A este Humanismo tradicional pertenecen ciencias como la alquimia, la cábala, el pitagorismo, la filología sagrada o la ciencia de los símbolos, propias del pensamiento analógico.

Sin olvidar a Platón y su Dios Geómetra, o el Antiguo Testamento.

Todas estas culturas han contado siempre con organizaciones iniciáticas, en el seno de las cuales, por medio de un ritual, se transmitía un don, una luz y una enseñanza sagrada reservada únicamente a los iniciados.

Los orígenes: Mesopotamia y Egipto

En nuestra civilización encontramos los orígenes de estas tradiciones en Mesopotamia y Egipto, donde hace más de cuatro mil años ya existían manifestaciones muy bien estructuradas, formal y doctrinalmente, de escuelas iniciáticas ligadas estrechamente a las castas sacerdotales, que eran la elite espiritual y cultural de la Antigüedad. Aunque los textos que quedan hoy día de aquellas realidades iniciáticas son muy fragmentarios y no siempre de fácil comprensión, tenemos pruebas suficientes para poder entrever que muchos elementos fundamentales de la actual Masonería están presentes en las tablillas mesopotámicas y en los códices más antiguos de esta zona del mundo.

Entre estos textos debe citarse, en primer lugar, el llamado poema épico *Gilgamesh* en el que hay fragmentos que aluden con precisión a una sabiduría revelada por medio de rituales de iniciación; por ejemplo: «Te quiero revelar, Gilgamesh, una palabra secreta y un secreto de los dioses». En otro pasaje de este texto se dice: «Que el conocedor lo haga saber al conocedor, pero aquel que no conoce, que no lea esto»; o este

otro: «Las palabras que te digo, guárdalas para ti mismo» [*Poema de Gilgamesh* XI, 1, 9-10] (Feliu-Mateu & Millet Albà, 2007: 149). No cabe duda de que el tema de la palabra secreta es significativo para los masones de todos los tiempos.

De Sumeria nos ha llegado un texto con más de cuatro mil años de antigüedad en el que se explican los trabajos del «Buen Pastor Gudea», gobernante de la ciudad de Lagash, favorecido por los dioses, quien recibe en sueños el encargo divino de construir el templo de *Eninnu*. El Buen Pastor Gudea es llamado «aquel que conoce la Palabra». Una vez construido el templo, se accede a la edad de la concordia, la ciudad es purificada, los impuros y recelosos son expulsados de ella y las «palabras rudas» son prohibidas. El «huérfano no fue entregado al rico» ni «la viuda […] entregada al poderoso». En otro lugar se dice que en realidad el templo *Eninnu* ha sido «reconstruido» (Lara-Peinado, 1996: 71, 86).

En el panteón sumerio, Enki, el dios de la tierra y del subsuelo, es llamado «rey de la palabra fija», detenta la sabiduría y las operaciones mágicas (Lara-Peinado, 1996: 43). Este dios de la palabra es terrestre, lo que concuerda con toda la tradición hermética e iniciática, puesto que el cielo no habla; es el hombre regenerado quien posee el verbo creador, la palabra «fija», esa palabra perdida que algunos masones han encontrado a lo largo de los tiempos. Téngase en cuenta que la *himnología* más antigua de la historia dedicada a los dioses es la sumeria, con lo cual vemos cuán antiguas son las enseñanzas de las que la Orden Masónica es heredera.

En la antigua Babilonia, hace más de tres mil años, se veneraba al dios Marduk, el dios sabio e «iniciador». Los textos relativos a este dios que se han conservado se refieren a una «Palabra de vida», «Palabra poderosa», que es el propio Marduk (Mayassis, 1961, III: 183, 174, 179).

Pero no podemos hablar de iniciaciones sin referirnos a Egipto, madre de la Tradición. El *Libro de la salida a la luz del día* (y no *Libro de los muertos*, como se conoce erróneamente), es un conjunto de enseñanzas, preceptos y rituales que hacen sin duda referencia a las antiguas iniciaciones egipcias que, como todas, consistían en experimentar la muerte iniciática y nacer a una vida nueva regenerada. Su cuerpo doctrinal estaba basado en la vida, pasión, muerte y resurrección de Osiris, ayudado por su hermana y esposa Isis, la Viuda, quien después de un penoso periplo, se reunía con su esposo muerto, a quien resucitaba.

El texto trata del viaje que debe recorrer el alma del difunto, emulando a Osiris, pero en realidad es un libro de «instrucciones» para quienes, por medio de la iniciación, han de morir en vida y realizar el viaje de las tinieblas a la luz. Osiris dice: «Los misterios que están en mí producen la metamorfosis», porque son los misterios de la muerte y la resurrección del dios de la palabra en un hombre vivo. Insisto en que solo secundariamente es una enseñanza ofrecida a quienes han muerto de muerte vulgar para que encuentren el camino de su salvación. El objetivo es la iniciación.

En la lengua de los jeroglíficos, *iniciar* se escribe como *ennegrecer* y, por extensión, significa también *morir*. Los antiguos egipcios se llamaban a sí mismos

«los perfectos del País Negro» [RMTW KMT] (Iniesta, 2001: 92).

En Egipto, como en Sumeria, los misterios se dramatizaban; provistos de máscaras, los sacerdotes encarnaban atributos y signos de los diferentes dioses y potencias que intervenían en el ritual iniciático. El llamado «arte egipcio» debe leerse desde esta perspectiva si se quiere entender algo de su función real y de su significado profundo. Los animales que aún hoy podemos contemplar representan en ocasiones diferentes etapas del recorrido iniciático; un niño con el pulgar en la boca o mamando del pecho de una diosa son jeroglíficos de la iniciación y de la resurrección.

Según parece, en los cultos isiacos de Egipto se celebraba el «ágape de Anubis», en el que se operaba una forma de transubstanciación del vino en «sangre de Osiris» (Mayassis, 1955, I: 273). Al respecto escribió Smith:

> The blood of Osiris was a great charm, which, poured in a cup of wine, made Isis drinking it feel love for him in her heart. When the blood could not be procured, its place was taken by simple wine, consecrated by this hocus-pocus said seven times: «Thou art wine and not wine but the head of Athene. Thou art wine and not wine, but the bowels of Osiris» (Smith, 1918: 169).

Los misterios egipcios y griegos

Las religiones de misterios egipcias penetraron en Grecia hacia el siglo VI antes de nuestra era y parece

ser que la primera comunidad o escuela iniciática griega fue la que Pitágoras fundó en Cretona, aunque sin duda ya había algún tipo de organización iniciática en la época de Homero y Hesíodo (siglo VIII a. C.). Se decía que Orfeo había traído los misterios de Egipto, y los mismos griegos afirmaban que los ritos iniciáticos de Osiris e Isis eran los de Dionisos y Deméter (Colli, 1995, I: 237).

¿Qué hacían estas organizaciones o las hermandades pitagóricas en sus templos? Lo mismo que los sumerios y los egipcios: otorgar una iniciación a través de una muerte secreta y una resurrección en la vida nueva. Estos siguen siendo los temas fundamentales de la capilla pitagórica de la Porta Maggiore de Roma, ya en época tardía: el siglo I a. C.

Sin embargo, la más conocida de las escuelas mistéricas griegas es la de Eleusis (Eleusis significa «la buena nueva»). Es un culto cuyos orígenes probablemente son remotos, prehelénicos. De su fundación nos habla el himno dedicado a Deméter, fechado en el siglo VII o en los inicios del VI a. C. Es el testimonio más antiguo que poseemos. Según este himno, Deméter es la diosa que enseñó los ritos orgiásticos que «no se pueden transgredir ni [...] siquiera proferir» (Colli, 1995, I: 99).

El secreto más estricto rodeó siempre las prácticas ritualistas y las enseñanzas de todos los misterios iniciáticos; un secreto que duró nada menos que mil años, hasta que los primeros cristianos se hicieron iniciar en aquellas organizaciones y revelaron algunos de estos misterios, como sucedió con Clemente de Alejandría o Hipólito de Roma [Hippolytos episcopus], en

el siglo III, en cuyo *Philosophumena* se denuncian las «desviaciones paganas» (Siouville, 1988; Legge, 1921).

Prácticas rituales

En los misterios de Sabazios, que es uno de los nombres de Dionisos, los candidatos a la iniciación eran embadurnados con barro y salvado (es decir, una corteza), pues éste es el estado en que se encuentra todo ser humano antes de ser favorecido con la iniciación. En el ritual se invocaba a Sabazios y el neófito decía: «He escapado del mal, he encontrado el bien» (Freyburger-Galland *et al*., 1986: 82). En este sentido apunta Seaford:

> Another fourth-century indication of wine-drinking in mystic initiation is provided by an attack by Demosthenes (18.259-60) on his opponent Aeschines as assisting in various ways the initiations performed by his mother: reading the books, and by night performing various actions-putting fawnskins on the initiands, purifying them, smearing them with mud and bran, giving them drink from the mixing bowl, raising them up from the purification while telling them to say «I escaped the bad, I found the better», priding himself on delivering the mightiest ever ululation (a kind of howl) […] Some of the details of this initiation suggest that it belonged to the Phrygian god Sabazios, others that it belonged to Dionysus. Perhaps it belonged to a synthesis of the two gods, facilitated by the association of both gods with Phrygia (Seaford, 2006: 56).

En los misterios órficos, el recipiendario era cubierto con la piel de un macho cabrío, se le untaba de barro y salvado y entonces se le sometía a las purificaciones (Colli, 1995, I: 209).

Como sucede hoy día entre los masones, el neófito también contemplaba una luz cuando era iniciado. Se dice que Plutarco (*c.* 45-*c.* 125 d. C.) fue el único que puso por escrito referencias a esta parte central de las antiguas iniciaciones, al señalar que cuando se les mostraban los objetos sagrados a los candidatos, éstos prestaban atención y sobrevenía entonces el temor y el silencio, al penetrar en el interior y ver la «gran luz». Se puede comparar, por ejemplo, con «the man who makes progress in virtue is finally compared to the one who is initiated into the Mysteries and has seen a great light» (Van Der Stockt, 2004, I: 147).

En los misterios de Eleusis, lo usual era que el candidato fuese introducido durante cierto tiempo en un lugar oscuro hasta que, después de pasar varias pruebas y purificaciones, entre ellas las del agua y el aire, se le hiciese contemplar una luz, un falo o una espiga de trigo (Colli, 1995, I: 35, 82), o tal vez las tres cosas. No obstante, sabemos muy poco de lo que allí ocurría, a pesar de las indiscreciones cometidas por algunos iniciados (Baring & Cashford, 2005: 419-441). En un sentido general ha señalado Jiménez-San Cristóbal:

> We do not have detailed information on whether the dances were held during the procession or to the entrance into Eleusis at sunset. Anyway, details such as the use of torches suggest that the celebration continued

> at night. In *Themistocles*, Plutarch mentions a great light flamed out from Eleusis. The image probably evokes the torches carried by the initiates in imitation of Demeter's search for Kore by torchlight. Other testimonies describe the faithful ones dancing and led by the god in the light of torches at night (Jiménez-San Cristóbal, 2012: 133).

Uno de los autores que fue en su día acusado de publicar lo indebido es Apuleyo (125-170 d. C.), quien en su celebrada obra *Las metamorfosis o El asno de oro* [*Metamorphoseos or Asinus aureus*], resume así en qué consistía el misterio de la iniciación: «la entrada en esta religión se ha de celebrar a manera de una muerte voluntaria y una salvación eterna obtenida por gracia» (XI, 3, 21). A continuación se refiere al momento central de la iniciación con estas palabras (en este caso se trata de los misterios de Isis, tal como se celebraban entonces en Roma):

> sabe que yo llegué al término de la muerte, y hallando el palacio de Proserpina [los infiernos iniciáticos], anduve y fui traído por todos los elementos, y en la mitad de la noche vi el Sol resplandeciente con muy hermosa claridad [Apuleyo, XI, 3, 23].

Las religiones mistéricas pasaron de Grecia a Roma, y en el Bajo Imperio proliferaron las escuelas iniciáticas de todo tipo, tanto de origen griego como egipcio. En las bacanales romanas, que eran los cultos de Baco romanizados, se prestaba el siguiente juramento: «Juro,

por el dios que ha separado y dividido la tierra del cielo [...] y el cuerpo del alma, con toda franqueza y buena fe, conservar en secreto los misterios que me han sido transmitidos por el muy piadoso Serapis». El dios egipcio Serapis se asimila al Sol y también a Júpiter. La cesta o medida (*calatus*), era el símbolo de este dios (Freyburger-Galland *et al.*, 1986: 193). *Calatus solis terram alentis naturam*. «Le dieu Sérapis», escribía Michel-François Dandré-Bardon (1700-1783), «selon quelques antiquaires, était aussi coiffe du calatus & avait de plus des cornes de bélier, comme le Jupiter Ammon des Grecs» (Dandré-Bardon, 1774, II: 191).

A los iniciados se les comunicaban determinadas palabras y signos, conocidos solamente por ellos, como se hace hoy día en la Masonería. Plauto hace decir a uno de sus personajes: «¡Si formas parte de las bacantes, dame el signo!». Al respecto apunta Marcos-Casquero:

> Plauto conoce también otro detalle llamativo: el de la existencia de contraseñas secretas, propias de una secta mistérica. Este secretismo es uno de los argumentos esgrimidos en el 186 a. C. para desencadenar una persecución contra los devotos del culto báquico: el Senado vería en la secta una sospechosa asociación de conspiradores que podía poner en peligro la seguridad del Estado. En *Mil. Glor* 1016 se dice: *cedo signum, si harunc Baccharum es* [...]. Literalmente se dice: «Si de verdad eres de las bacantes, dame la contraseña» [...] la contraseña usada en los misterios báquicos para el reconocimiento de los iniciados (Marcos-Casquero, 2004: 119).

Apuleyo escribe en su *Libro de la Magia*: «Si alguno de los presentes participa en las mismas solemnidades que yo, que me dé el signo» (Magnien, 1950: 138-139).

En los misterios de Eleusis se llevaba a cabo una «purificación de las manos», que sin duda guarda una estrecha relación con el uso de los guantes blancos por parte de los hermanos masones, puesto que no se puede trabajar masónicamente en la construcción del templo sin tener los sentidos purificados; la mano es el jeroglífico de los sentidos.

En los misterios de Mitra los candidatos eran conducidos con los ojos vendados por pasadizos oscuros, en los que sentían la proximidad de un fuego que no podían ver. Oían ruidos extraños, rugidos de leones, se les daba bastonazos, etc. También se les encerraba en un sepulcro, del que después eran sacados por el *liberator* (Freyburger-Galland *et al.*, 1986: 317).

Como en Eleusis, la experiencia iniciática culminaba con la contemplación de la espiga, símbolo no solamente de la resurrección (el grano muere para que de su germen pueda nacer la nueva planta), sino también de la transmisión, representada por la multiplicación del grano en la espiga. De ahí la importancia dada a la transmisión, pues si no hay iniciados en el mundo, la humanidad queda separada de la divinidad, vuelve a ser huérfana y viuda; yerra eternamente en una noche sin fin. Después de contemplar –o serle entregada la espiga–, el neófito (del griego *neophitos*, i. e., nueva planta) admiraba la luz.

Según Hipólito de Roma, en los albores de la era cristiana los gnósticos también constituyeron sociedades secretas de carácter iniciático, siguiendo los modelos

griegos y egipcios. En ellas se prestaba un juramento, se exigía silencio al iniciado y había enseñanzas contenidas en ciertos libros reservados solo a los miembros de la sociedad secreta (*Philosophumena* V, 23; Legge, 1921, I: 118).

La pluralidad de escuelas, ritos y divinidades que conformaban el mundo iniciático de la Antigüedad esconde sin embargo una unidad esencial, pues las diferentes sociedades mistéricas estaban perfectamente construidas y sólidamente fundamentadas, huella innegable de la mano secreta de los adeptos, que las instauraron a fin de que la vida de los hombres no discurriera «estúpidamente, privada de voz», como escribió un antiguo comentador de Homero, Heráclito el Rétor o el Homérico (que vivió según parece en el siglo I a. C.) en sus *Alegorías de Homero* (Heráclito, 1989: 148; Sánchez-Ferré, 1998: 42-43).

Hay algo, además, que debe ser tenido muy en cuenta, dado que en la Masonería moderna se insiste mucho en los contenidos morales de la Orden, lo cual es muy poco o nada conforme con el misterio iniciático. La moral es imprescindible, pero no es iniciática. Hay que insistir, pues, en que los ritos y doctrinas de regeneración no fueron establecidos por los sabios filósofos para proponernos una moral, ni revelarnos ciertos misterios astronómicos y matemáticos o «científicos», sino para ofrecernos la posibilidad de salir vivos de este mundo, vinculándonos a la antigua cadena iniciática que, desde los orígenes de la humanidad ilustrada, nos religan a la única Gnosis.

Veamos un par de ejemplos que pueden ayudar a comprender el objetivo sustancial y esencial de las

iniciaciones. En los misterios de Eleusis se proferían dos gritos: *Hué*, que significa «¡llueve!», y *Kué*, «¡pare!». Entonces la diosa Hécate paría a Brimo, el niño sagrado (Colli, 1995, I: 121). Un adepto contemporáneo, Emmanuel d'Hooghvorst, ha explicado el significado hermético de estas palabras: *Hué*, «llueve», es el «oro de la vida, el *mercurio* vulgar errante y sin fijar». Es también una alusión clara a la iniciación o comienzo de la primera operación alquímica, consistente en fijar y dar cuerpo a esta lluvia, que es un aire ligero e ígneo, y que podemos asimilar al proceso alquímico llamado *solve*. *Kué*, «pare», se refiere a la segunda operación o *coagula* (Hooghvorst, 2000, I: 70-71, 101), el «Gran Arte», gracias al cual la pureza virginal pare al niño sagrado, que es la Palabra perdida y reencontrada. Solo quien ha accedido a este misterio podrá completar la Gran Obra, transmitir su herencia a un discípulo y salvar a quienes están religados a él.

El segundo ejemplo lo tomo de las bacanales dionisiacas griegas, en las que Baco era llamado «cazador de las Bacantes» y «hábil cazador». Las bacantes encarnan la ligereza del aire, el mercurio vulgar de los alquimistas, por eso Eurípides las denomina «de pies ligeros» [*Las Bacantes,* 135-140]. G. S. Kirk (1979: 122) traduce (*The Bacchae*, 1190-1191):

AGAUE The Bacchic huntsman
wisely, cleverly swung his maenads
upon this beast.
CHORUS For our lord is a hunter.

Baco representa el principio fijo, piedra de fundamento o raíz verbal que habita y actúa en el ser humano que ha sido iniciado; es llamado *cazador* porque este núcleo atrae y fija las partes volátiles de la Obra, como explica Emmanuel d'Hooghvorst en un pasaje que relaciona los antiguos misterios con los llamados «Sabats», que los supuestos brujos y brujas celebraban en Europa y que tanta fantasía generaron entre los inquisidores y el pueblo. En aquellas ceremonias el macho cabrío ejercía como Baco, y las brujas personificaban a las Bacantes:

> ¿Cómo puede ser que sus descripciones evoquen con cierta precisión el vaso de los alquimistas en la primera operación? Aquella luz del cuerno (¿cornuda?) diabólico, por poco que sea descrita como una *luz azul*, recuerda la primera conjunción a partir de la cual se hace el mercurio de los filósofos, donde las partes volátiles bailan alrededor del fijo antes de ser digeridas en él poco a poco por cocción. En cuanto al beso *in cauda dorsi*, recordemos que también formaba parte del ritual de iniciación de los Templarios y que su significado se relaciona asimismo con los misterios antiguos que han sobrevivido tanto tiempo en la Europa cristiana, en una clandestinidad popular (Hooghvorst, 2000, I: 193).

En francés *cornue* significa también «retorta». Este autor explica que no debe confundirse el *Shabat* de la religión hebrea con el Sabat de la brujería, puesto que este término procede del griego *Sabazios*, que es uno

de los nombres de Baco. En primavera se celebraban sus misterios, llamados *Sabazia*. ¿Quién podría sospechar que las antiguas bacanales conservadas en Europa hasta la época moderna son dramatizaciones en las que se representan las operaciones secretas de la Gran Obra de los filósofos herméticos? Sin embargo, para reconocer lo sagrado en las imágenes engañosas del rito y de los símbolos hay que saber efectivamente en qué consiste el misterio de la regeneración humana y haberlo experimentado.

Los ágapes sagrados

El banquete era la parte central del culto mitraico y su sistema iniciático estaba estructurado en siete grados. De la espina dorsal de Mitra nace el trigo, y de su sangre el vino sagrado de los misterios. Las asociaciones mitraicas se integraron en las *sodalicia*, las corporaciones religiosas y profesionales del Imperio Romano. Mitra significa «amigo». El mitraísmo era un culto de origen oriental muy antiguo; probablemente ya existía en el siglo XIV a. C.

Los ágapes sagrados figuraban casi siempre en los diferentes rituales de las sociedades mistéricas, comida en común que era y es la imagen de una *teofagia* en la que amigos y compañeros del maestro comparten el pan de la vida que éste les ha preparado. Los masones han mantenido viva esta antiquísima tradición, que el catolicismo incorporó en la misa como parte central de su ritual. *Ágape* es un término griego que significa tanto «comida fraternal» como «amor» (Grayling, 2010:

28). No olvidemos que en sus orígenes el cristianismo era una organización iniciática –una religión de misterios– como la de Mitra, por ejemplo, con la que tenía muchos elementos en común.

En todas ellas se celebraban banquetes como parte integrante de los rituales. En los de Mitra encontramos la copa de vino y el pan, y en los cultos báquicos se comía y bebía vino. Entre los pitagóricos se hacía un sacrificio antes del ágape (Freyburger-Galland *et al.*, 1986: 196, 229), y en los misterios dionisiacos se sacrificaba un macho cabrío o un toro antes de oficiarse el gran banquete. Leemos también en Smith:

> The sacramental banquet, however, was also a love-feast, done in remembrance of the supper celebrated by the sun before his ascension. It could only be partaken of after long initiation, and was rightly regarded at Rome as «a magical meal» [...]. Tertullian also noted the resemblance, so dangerous for simple souls, between Mithraism and Christianity (Smith, 1918: 169-170).

La dramatización de los misterios

Nuestros antepasados idearon una forma tan efectiva como genial de hacer vivir los misterios de la iniciación a los candidatos. Puesto que la verdadera iniciación es una experiencia sensible, física, es necesario que el trance vivido a lo largo del ritual lo sea en espíritu y en cuerpo. Por eso idearon presentar los misterios bajo la forma de una dramatización; se pretendía –como en la

actualidad– no solo mostrar a los recipiendarios en qué consistía la auténtica iniciación, sino también que viviesen el misterio iniciático en su propia carne a través de una puesta en escena y una representación del viaje que hacía el iniciado.

Este *initium* o primer paso en el camino de la gnosis, podría ser definido como la recepción de una influencia espiritual y la integración del individuo iniciado en el *égrégore* de la Orden en la que ha sido admitido. El nuevo neófito queda así integrado en esa organización y su iniciación tiene la calificación que posee aquélla: si, como solía ocurrir, la sociedad mistérica era una Orden viva porque uno o varios de sus fundadores o miembros eran verdaderos iniciados, quedaba entonces religado a esos sabios y estaba así en situación de acceder a la iniciación verdadera, de la que la dramatización ritual era una imagen muy fidedigna. Es precisamente la exactitud de esta dramatización lo que «delata» una orden iniciática, pues revela la nobleza de su origen y el haber mantenido las formas y los contenidos inalterados. Si se han hecho cambios e innovaciones –cosa que ha ocurrido demasiadas veces a causa de los ignorantes bien o mal intencionados–, quien conoce por experiencia el misterio de la iniciación sabe perfectamente dónde está el error, la desviación, los cambios o los elementos sospechosos. Pero hay que ser un verdadero conocedor para saberlo, por eso dice el adepto Louis Cattiaux:

> Los que son instruidos por Dios reconocen las religiones y las iniciaciones de los hombres, pues son ellos

> quienes las instituyen cuando faltan y quienes las enderezan cuando se desvían (Cattiaux, 2005: XVI, 6).

En los cultos dionisiacos se llevaba a cabo una dramatización de los misterios, centrada en el crimen cometido por los Titanes al descuartizar a Dionisos, y se conminaba a los iniciados a meditar sobre aquellas enseñanzas.

En los cultos de Isis se dramatizaba la vida, pasión, muerte y resurrección de Osiris, ayudado por su hermana y esposa Isis.

En Eleusis también se dramatizaban los secretos de la iniciación, en este caso los oficiantes representaban la cópula sagrada entre Zeus y Deméter (el cielo y la tierra). El fruto de aquella unión era el *myste*, el iniciado, hijo de los dioses y no de la carne.

En los ritos orgiásticos que en Frigia se dedicaban a los misterios de Cibeles y Atis, se representaba a la diosa buscando a su amante Atis y se preparaba un lecho fúnebre en torno al cual se lamentaban los fieles dando gritos lúgubres. Después, la resurrección de Atis se celebraba con grandes muestras de alegría (Freyburger-Galland *et al.*, 1986: 36, 99, 131, 273).

Pitagóricos y órficos dramatizaban sus propias variantes de los misterios iniciáticos. Wilmshurst ya apuntó en su día que

> That philosophical background is a Gnosis or Wisdom-teaching as old as the world, one which has been shared alike by the Vedists of the East, the Egyptian, Chaldean and Orphic Initiation systems, the Pythagorean and Platonist schools, and all the Mystery Temples of

> both the past and the present, Christian or otherwise (Wilmshurst, 1924: 3).

En los cultos de Dionisos se interpretaban los cantos *ditirambos*, que eran composiciones poéticas en honor del dios, y también se hacían procesiones llamadas *cômos* [*Komos*], cortejos de carácter obsceno, alegres y muy ruidosos que culminaban en una *faloforia*: la procesión del falo, también llamada *falogogia* o *perifalia* (Macedo, 2000: 40). Según Aristóteles (*Poética* IV, 5-15), la tragedia se originó con los primeros ditirambos, y la comedia con los cantos fálicos del *cômos* (de ahí el nombre de «comedia»).

En la actualidad los especialistas están de acuerdo en que hemos de buscar los orígenes del teatro en las dramatizaciones de los antiguos misterios (Jeanmaire, 1985: 321). Pero hay que precisar que los misterios iniciáticos no están solo en el origen del teatro, sino en las formas más elevadas de expresión humana, eso que llamamos cultura. La poesía es también de origen iniciático; los textos de Hesíodo, Homero y los himnos que fundan la mitología griega –es decir, su religión– son obra de poetas, pero de poetas inspirados, poseedores del *enthousiasmos,* palabra que significa en griego «inspiración» y «estar poseído por la fuerza de un dios». Los poetas eran los profetas. La misma escritura fue creada y se empleó originariamente para transmitir la palabra de Dios a los hombres por medio de los profetas-poetas; las letras eran jeroglíficos, de lo que es un ejemplo la escritura hebrea.

Así, podemos deducir que, de hecho, los elementos culturales básicos que han conformado nuestra

civilización (y todas las demás) son de origen iniciático, sagrado, y es su profanación y vulgarización lo que los ha convertido en productos «culturales» exteriores, disgregados y desgajados de su origen, transformados en el alimento del que se ha nutrido nuestra civilización en los últimos dos milenios. De alguna manera, podría decirse que nuestros elementos civilizadores más genuinos y esenciales provienen en realidad de materias extraídas del ámbito sagrado y convertidas en manifestaciones culturales, como la poesía y la literatura profanas, el teatro, las artes plásticas y la danza, lo que puede hacerse extensible a las demás formas de expresión artística.

El simbolismo en la masonería

Una de las peculiaridades de la Masonería es que su lenguaje es simbólico. Cada uno de los elementos que conforman una logia, las herramientas, los objetos, mandiles, etc. deben ser interpretados de acuerdo con las leyes del simbolismo.

Respecto al vocablo símbolo, es necesario recordar que es de origen griego (*symbalô*) y cuyo significado es unir las partes de un objeto que ha sido partido en dos y que casan perfectamente. Este significado nos remite a una idea fundamental para el pensamiento antiguo, que Platón expresa en el *Banquete*, donde dice que, antes de ser expulsados del cielo, los seres humanos éramos andróginos e inmortales, pero fuimos presa de un inmenso orgullo, nos rebelamos contra los dioses y Zeus nos separó en dos partes y nos expulsó a este mundo,

que es nuestro exilio. Por esta razón todo ser humano busca su otra mitad perdida, la que casa perfectamente con él. Esta forma de explicar el estado escindido en que nos encontramos es una enseñanza que debe llevarnos a comprender que, sin la ayuda de Zeus (el Dios padre), no podremos ser reintegrados al paraíso o a los Campos Elíseos. De ahí la necesidad de la iniciación, que restaura la antigua naturaleza humana y la reintegra al mundo de los inmortales. Así, el masón representa al verdadero iniciado que ha recobrado la unidad perdida y se ha unido a la divinidad gracias al dios Eros, como dice Platón:

> Antes, como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad. [...] Esta es la razón por la que todo hombre debe exhortar a otros a ser piadosos con los dioses en todo [...], siendo Eros nuestro guía y caudillo, [...] pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, lo cual ahora consiguen solo unos pocos. [...] si mostramos piedad con los dioses, [Eros] nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos (*Banquete* 192e-193d).

Las leyendas de los orígenes

Existe una tradición muy antigua, que se aplicó tanto a los orígenes de ciudades como de países o imperios: son las leyendas de los orígenes.

En el caso de la Masonería, esta tradición se plasmó en las antiguas *Old Charges*, donde *charge* también significa «exhortación» e «instrucción», en referencia a los *Antiguos Deberes* de la Masonería inglesa medieval. Sus elementos esenciales fueron conservados en los textos redactados entre los siglos XVI, XVII y principios del siglo XVIII, una parte de los cuales sería recogida en las *Constituciones* de James Anderson. Esta tradición era de origen básicamente oral, transmitida en el seno de la Masonería medieval. La tendencia a escribir y, después, a publicar todo lo propio del mundo iniciático aún no había calado hondo en la cultura occidental, y seguía vivo el precepto platónico de confiar los secretos a la memoria y no a la escritura (Platón, *Cartas* VII, 341c). Se lee en el prefacio del clásico libro de William J. Hughan, *The Old Charges of British Freemasons*:

> The *Constitutions* seem in fact, to be clearly derived from the Masonic Poem, though naturally altered in their prose form, and expanded and modified through transmission, and oral tradition, as well as by the lapse of time, and the change of circumstances (Hughan, 1872: XIII).

Respecto al término *legenda*, recordemos que procede del latín *lego*, «leer», «recoger», y que hasta principios del siglo XIX significaba simplemente una cosa para ser leída, y no tenía la connotación actual de historia inventada, mito o cosa falsa. Eso sí, debía ser *bien* leída, *bien* comprendida. En este contexto, se ha señalado:

> Masonry was a secret science of soul-building, and that the great central legend and *mythos* expressed in the Traditional History in the Craft's Third Degree referred to no events in earthly time or history, but to Cosmic events of a metaphysical and mystical character (Wilmshurst, 1924: 194).

En resumen, ¿qué decían esas leyendas? Pues que el origen de la Masonería no era humano sino divino, porque fueron los grandes maestros de la humanidad, los grandes sabios inspirados como Euclides, Pitágoras, Hermes, Salomón y los profetas bíblicos quienes crearon el Arte Real, la Geometría o la Masonería, que todo viene a ser lo mismo. Por eso precisamente la Orden era sagrada y no profana: su origen era suprahumano. En el pasado tenía otros nombres, pero siempre fue Masonería, misterio iniciático.

Existía pues una genealogía, gracias a la cual, a través de las generaciones, los iniciados se habían transmitido los secretos de la muerte iniciática y de la vida nueva. Esta herencia sagrada que, desde los orígenes de las civilizaciones, llegaba hasta la Modernidad, no era la creación vulgar de uno o varios hombres, que habrían inventado las doctrinas masónicas, sino el tesoro transmitido por una cadena de sabios maestros, una filiación áurea de hombres superiores.

Además, esos relatos contenían enseñanzas secretas, inaccesibles a los profanos, ocultas bajo el velo de los rituales, de las alegorías y las leyendas. Por eso había que guardar y respetar a toda costa esos textos, como también sus rituales, pues en ellos residía el

fundamento en que se sustentaba la existencia y la legitimidad de la Masonería. Veamos algunos ejemplos, tomados de las citadas *Constituciones* de Anderson:

> Adán, nuestro primer Padre, creado a imagen de Dios, el *Gran Arquitecto del Universo*, debió de tener escritas en su corazón las Ciencias Liberales, particularmente la *Geometría* (Anderson, 1998: 31).

Nosotros, pues, hijos de Adán, tenemos también inscrito en nuestro corazón (el lugar secreto donde reside la vida) el germen de todas las ciencias y artes sagradas que reconstruirán la vida nueva; y la verdadera iniciación hace que germine y crezca en nosotros este nuevo templo, o que la palabra perdida sea reencontrada y realizada.

Veamos este otro fragmento de las *Constituciones*: «Después apareció nuestro padre Noé, un *masón* divinamente instruido, quien por mandato de Dios construyó el *Arca* […], según las reglas de la verdadera Geometría» (Anderson, 1998: 115-116).

Me parecen del todo evidentes los contenidos cabalísticos y herméticos –en definitiva iniciáticos– de estos pasajes. Nuestros antepasados eran antiguos, pero no tontos. Aquí, como en muchos otros pasajes bíblicos, lo imposible en el orden natural se utiliza para dar a entender que no se refiere a realidades de este mundo, sino del otro.

Ante las dos ciencias, una profana y otra sagrada, ayer como hoy el masón consciente de su condición ha de preguntarse: ¿Qué rige mi vida masónica? ¿La ciencia profana o la sagrada? Dicho de otro modo,

¿qué saber me transformará realmente, el profano o el sagrado? ¿Y dónde está la frontera entre lo profano y lo sagrado?

La Modernidad ha desdibujado los límites entre ambas, y como consecuencia ha rebajado o desvirtuado el sentido primero y fuerte de las doctrinas iniciáticas, y ha encumbrado a la categoría de verdades absolutas los postulados de la ciencia profana, siempre cambiante. Además, desde finales del siglo XVIII se han olvidado o, por lo menos, relegado las reglas de la hermenéutica antigua al ámbito del pensamiento marginal y anacrónico, lo cual ha generado un sinfín de incomprensiones y, de ahí, el desprecio por el discurso legendario y tradicional de la Masonería.

Ese extravío se terminó de gestar a lo largo del siglo XIX, particularmente en el seno de la Masonería latina, que aspiraba a convertirse en la gran defensora de las libertades, del laicismo y del progreso social de la humanidad. Pesaba mucho el prejuicio contra la «oscura» Edad Media, que hacía concebir a los masones medievales como gente simple, sin cultura y víctima de las supersticiones religiosas.

En los años de la II República Española, la revista *Latomia*, editada por la logia *Unión nº 88* de Madrid, se consagró a defender la supervivencia de la leyenda de los orígenes, del simbolismo y de las prácticas y enseñanzas más acordes con la tradición masónica genuina.

En uno de sus números, la revista se ocupó de un tema a menudo ignorado y sobre todo mal comprendido por la mayoría de los hermanos masones:

¿cómo entender los relatos bíblicos y sagrados en general, algunos de los cuales figuran en los rituales de la Masonería? En una colaboración no firmada sobre la existencia histórica de Jesucristo (según la revista madrileña *Latomia*, II, 1933: 190-191), se aborda la cuestión:

> Para juzgar si lo que se cuenta en los Evangelios es de un hombre o de un Dios, es preciso ponerse en contacto con el texto [...]. Es preciso estar desposeído de todo sentido religioso para no advertir que el tal relato expresa una *verdad* y no un *hecho*. El Señor, Jesús, es la Resurrección y la Vida. [...] No puede sacarse de él, como pretendió Renan –*Vie de Jésus*, páginas 359-363– ningún residuo histórico. Frente al texto evangélico, el comentario de Renan es de una ejemplar inepcia (Sánchez-Ferré, 2009b: 10 y 12).

La síntesis masónica

El cuerpo doctrinal y simbólico de la Masonería es el resultado de una síntesis elaborada a partir de la antigua Sabiduría occidental, cuyo sentido profundo es iniciático. El Gabinete de Reflexión y los viajes del candidato en el Rito Escocés Antiguo y Aceptado están inspirados en la alquimia (V.I.T.R.I.O.L., el mercurio, el azufre, la sal y los cuatro elementos). Las palabras sagradas y de paso son hebreas, cuyo significado es cabalístico. El sistema numérico y elementos como el Delta están tomados del pitagorismo. La dramatización de

los misterios iniciáticos de la Masonería actual proviene de las antiguas iniciaciones egipcias y griegas, las llamadas religiones mistéricas. *Mystes* en griego significa «iniciado en los misterios» y en francés, *métier* proviene del latín popular *misterium* y éste del griego *mysterios*, «iniciaciones», «culto o doctrina secreta».

La ciencia masónica (que es el Arte Real), sus prácticas y sus doctrinas están fundamentadas en el hermetismo, término que designa el conjunto de ciencias antiguas y tradicionales que tienen por objeto la restauración del hombre a su estado primero.

Veamos a continuación el significado de algunos de los principales símbolos, conceptos y elementos propios de la Masonería, analizados a partir de la exégesis tradicional.

El Gran Arquitecto del Universo

La idea de Dios como Arquitecto es muy vieja y en modo alguno privativa de Occidente. No solo en la tradición hindú, sino también en el *Popol Vuh* se denomina al Dios creador, Arquitecto, Constructor; y el concepto tampoco es ajeno a la Biblia.

Platón se refirió al creador como Geómetra, e hizo escribir en la entrada de su Academia: «Que no entre quien no sepa Geometría». Naturalmente, se trata de la geometría sagrada, la de los filósofos, y no la profana, aunque los autores antiguos (alquimistas, cabalistas, etc.) no acostumbraban a especificar de cuál de ellas hablaban. Wilmshurst señala sobre este tema:

> For in former times these deeper problems of being were the subject of geometrical expression, and echoes of the science remain to us in our references to squares, triangles and circles, and particularly in the 47th problem of the first book of Euclid, which is now the distinctive emblem of those who have won to Mastership (Wilmshurst, 1924: 121).

En el *Philebo* (56e, 57b-d; 61d-e) el filósofo griego escribió que bajo el nombre de geometría se designan dos ciencias: una, vulgar, que emplea la construcción y otra, superior, «que emplea la filosofía»:

> Que hay dos aritméticas y dos geometrías y otras semejantes […] y tienen esa duplicidad bajo un único nombre común.
>
> Y es una ciencia distinta de otra ciencia, porque una apunta a lo que nace y perece, mientras que la otra atiende a lo que ni nace ni perece (61d-e).

El filósofo griego nos da en este pasaje una clave hermenéutica esencial para leer y comprender bien los textos masónicos antiguos. Todo debe leerse en clave iniciática o, de lo contrario, no percibiremos más que su aspecto profano, exterior y superficial. Y desde luego esto es también aplicable a todos los textos revelados.

La noción de Gran Arquitecto del Universo fue acuñada por James Anderson porque suponía aceptar un Dios en el que las tres religiones del Libro estaban de acuerdo, ya que, al menos aparentemente, evoca

un abstracto Ser Supremo sin contaminaciones teológicas. No obstante, el mismo Anderson incluye breves pero claras referencias a dos aspectos diferentes del Único Dios: «el Dios del cielo, el Omnipotente Gran Arquitecto del Universo», que podría entenderse como el Dios creador de todo cuanto existe. El otro aspecto se define como el «Mesías de Dios, Gran Arquitecto de la Iglesia», que es el Dios encarnado en un hombre, puesto que el lugar del Templo está en el hombre santificado y, por lo tanto, el Constructor del Templo no puede ser otro que un verdadero Mesías, en este caso, Cristo. En la edición de 1738, leemos que «el Verbo se encarnó y el Señor Jesús Cristo Emmanuel nació, Gran Arquitecto o Gran Maestro de la Iglesia Cristiana» (Anderson, 1998: 47, 53; Anderson, 1995: 134).

¿Quién puede crear la vida nueva y hacerla crecer sino el Gran Arquitecto del Universo? Nuestro Dios revelado y creador es fuego y luz, un fuego que «edifica la vida», como dice el hermetista francés Louis Cattiaux (2005: VIII, 54). Toda construcción es terrenal, humana.

Recordemos las conocidas imágenes que figuran en algunas biblias medievales, donde se puede ver a Cristo como Gran Arquitecto del Universo o Geómetra, introduciendo el orden en el caos, es decir, realizando la verdadera creación. Saca a los seres del caos y los convierte en cosmos, por eso hemos pasado del caos profano al cosmos masónico y pertenecemos a una Orden: estamos ordenados.

La imaginería medieval no tenía duda alguna de quién es el arquitecto que crea el nuevo mundo: siempre vemos que es Cristo, Arquitecto del Templo, a

quien se representa con un compás en la mano. Es la Sabiduría encarnada en un hombre (pero el mundo es el hombre), la que construye o reconstruye el templo, puesto que el cielo no habla ni tiene peso si no es en un ser humano.

El origen de esta iconografía dedicada al Dios constructor podría estar en el pasaje de *Proverbios* 8, 22-28, donde leemos (habla la Sabiduría): «El Señor (IHVH) me poseyó al principio de su camino […] Cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo».

En hebreo, «círculo» es *jug* (גוח), pero también significa «compás», lo cual permite leer el pasaje así: «El Señor (IHVH) […] trazó con el compás un círculo sobre la faz del abismo». Y añade más adelante: «y las fuentes del abismo se hicieron fuertes». Es el arquitecto creador quien abrirá nuestro caos abismal, lo ordenará y reconstruirá el templo.

Otros pasajes bíblicos se refieren al Dios creador con términos tomados de la geometría y de la arquitectura, como en el libro de *Job* (26, 10): «[YHVH] ha trazado un círculo sobre la faz de las aguas, hasta el límite de la luz con las tinieblas».

En las logias se trabaja «a la Gloria del Gran Arquitecto del Universo», ¿pero a qué alude realmente el término «gloria»? Es una traducción latina del hebreo *cabod*, «gloria», «honra», y procede del verbo *cabad* (כבד) «tener peso, pesar, endurecer». Así pues, la labor del masón está orientada a que el cielo se encarne en él, y así tenga «peso», es decir, tenga cuerpo, pues el cielo es volátil, pero cuando se instala en el hombre, se convertirá en su Gran Arquitecto, constructor del

Templo interior que él mismo habitará, hecho de luz palpable, corpórea, por eso se trabaja a su «gloria», que en griego es *doxa* (δόξα), y con ese sentido se usa generalmente en los Evangelios. Se entiende pues que en el Himno de los Compañeros se afirme que el Arte de la Masonería es «revelación del cielo y gloria de la tierra» (Anderson, 1998: 128).

Nuestro Dios creador, a cuya gloria trabajamos, crea el nuevo mundo, que es el hombre, con una materia que es él mismo: la luz y su origen, el fuego. «Again, God was a more of fire first, then become seen in the created universes as a fire and light. As it is said, light in the form of fire is from God. Fire encompasses light; if there is fire, there should be also light» (Abera, 2012: 19).

El compás

En cuanto al compás, es un símbolo universal que siempre ha sido asociado a la medida, al acto de poner límites, lo cual significa, en la hermenéutica tradicional, corporificar, fijar. El compás fija o corporifica el cielo y al hacerlo ordena el caos de nuestra creación imperfecta. Es un emblema de la actividad creadora y constructora.

El vocablo compás procede de compasar, que significa «medir con el compás», y tiene su origen en el latín *cum-passus*, «con el paso». Una de las formas de medir la tierra es dando pasos, y dos piernas abiertas reproducen la figura del compás.

En la *Divina Comedia*, Dante se refiere al Dios creador en estos términos: «Aquel que marcó con su compás los confines del mundo y dentro de él encerró tantas cosas ocultas y manifiestas» (Paraíso XIX, 40-42).

Según Wilmshurst, «the square is the emblem of the soul; the compasses of the Spirit which indwells in that soul» (Wilmshurst, 1924: 54).

Los tres puntos

Se trata de un símbolo omnipresente en los textos masónicos, tanto doctrinales como administrativos, que consiste en tres puntos ordenados en forma de triángulo. Esta forma sucinta y geométrica de representar a Dios tal vez tenga su origen en los jeroglíficos egipcios.

Según Reuchlin, para escribir el nombre de Dios sin profanarlo, los caldeos «usaron una figura de tres puntos unidos en forma de semicírculo o de triángulo» (Sánchez-Ferré, 2009b: 14).

Los tres puntos son también una forma de representar la letra griega delta, que es una imagen geométrica de Dios. La letra delta, con su forma de triángulo es además el símbolo del fuego y revestía gran importancia entre los pitagóricos (la *Tetraktys*, que es un símbolo del hombre regenerado o divinizado), para quienes el tres era el número perfecto, asignado al Todo (*Pan*), lo que recoge Aristóteles en su obra *Sobre el Cielo* (I, 1, 268a): «El número tres define al Todo y a todas las

cosas, pues es aquello que constituye la Tríada: fin, medio y comienzo, que también constituyen el Todo». La importancia de esta representación simbólica ha llamado poderosamente la atención de diversos estudiosos:

> Whether to show fealty to that most significant of numerals in Christian symbolism or for more obscure reasons, a common symbol in the writings of Freemasons is composed of three points: the extremities of an equilateral triangle. This symbol is so powerful that it can mean anything and even replace important words, enhancing their meaning [...] The three points also are said to refer to the past, when early lodges were governed by triads of masters (Berloquin, 2008: 151).

Los Hijos de la Viuda

Es uno de los nombres con que se denominan los masones. ¿Por qué? Su origen es bíblico, aunque Isis era llamada «la viuda». Existen bastantes referencias sobre la viuda tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En 1 *Reyes* 17, 17-24, Elías resucita al hijo de la viuda de Serepta. Por su parte, Jesucristo resucita al hijo de la viuda de Naím (*Lucas* 7, 11-16). Así pues, el masón es el prototipo del hijo resucitado por un Maestro verdadero.

Hiram, cuyo nombre significa «vida elevada» (חירם, *Hi-ram*), arquitecto del templo de Salomón, era hijo de una viuda de la tribu de Neptalí (1 *Reyes* 7, 13).

Israel es llamado poéticamente *lo elman*: (לֹא אַלְמָן, «no viudo»). Olympiodoro, el alquimista greco-egipcio del siglo v, escribió que: «la tierra es como una viuda, pues se halla privada de su esposo» (Berthelot, 1888, I: 96).

Todos somos seres escindidos en este mundo de exilio, pues estamos privados de nuestra mitad, que perdimos por causa de nuestra caída o «expulsión» del paraíso, como nos lo recuerdan Platón y las Escrituras, siempre presentes en los misterios de la Masonería.

La palabra creadora

La existencia de la Masonería está estrechamente vinculada a la cábala hebrea, cuya herencia es patente en el uso de palabras, de nombres de Dios que están presentes en los rituales de los diferentes grados y en todos los Ritos y sistemas masónicos, tanto antiguos como modernos.

A cada grado le corresponde una palabra sagrada y una de paso, aunque en el Rito Escocés Antiguo y Aceptado el primer grado no tiene palabra de paso, de manera que el aprendiz utiliza la única palabra que ha recibido, la sagrada, para acceder al templo.

La mayoría de estas palabras son hebreas y han mantenido su fonética en esta lengua hasta la actualidad, aunque a veces se den alteraciones importantes, en muchos casos debido al desconocimiento de la lengua judía. Se han mantenido en su lengua original porque así conservan su poder; no pueden traducirse a

otra lengua sin que pierdan su eficacia, ya que no son de invención humana: pertenecen a una lengua sagrada. Iamblichus (*c.* 245-*c.* 325) advierte (7, 4-5) que si se traducen los nombres de Dios

> no conservan por completo el mismo sentido, pues en cada pueblo hay características lingüísticas imposibles de ser expresadas en la lengua de otro pueblo; no obstante, incluso si se pueden traducir los nombres, ya no conservan el mismo poder (Jámblico, 1997: 199-200).

Sócrates dirá por boca de Platón que los nombres de los dioses son eternos, y son los correctos «por naturaleza y no por convención». Para el filósofo griego, el creador, el demiurgo universal, es también el «primerísimo *onomaturgo* [de *onoma*, 'nombre' y *theos-érgon*, 'obra de Dios'], creador de los nombres». Por esa razón aquellos que se han encontrado con *dáimôn* o ángeles, «han aprendido de ellos nombres más ajustados a las cosas que cuantos vienen impuestos por los hombres» (Proclo, 1999: 82 y 88). Esta razón es suficiente para no alterar los nombres sagrados, como ha hecho la Masonería.

La palabra es creadora, contiene una fuerza primigenia que nace del fondo del hombre, de su dios. Gracias a este origen divino, nombrar supone activar la sustancia misma de lo nombrado. Hablar es reanimar, actualizar fuerzas, cualidades y estados de la divinidad, donde ya no existe separación entre el nombre y lo nombrado. Conocer el nombre de las cosas

es acceder a su sustancia más íntima, a su naturaleza secreta.

Sin embargo, la Modernidad ha separado las palabras de las cosas (Foucault, 2005: 49-52), al afirmar –como hace la lingüística moderna– que el signo es arbitrario, ya que es fruto de una convención. No obstante, el ser humano es cognoscible gracias a que posee un signo de identificación no arbitrario, que consiste en la partícula divina que contiene, es decir, Dios en el hombre, que es la palabra perdida de la Masonería. Esta es su *dignidad,* en el sentido que lo afirmó Giovanni Pico Della Mirándola (2004: 26-30), y gracias a esta palabra divina sepultada en la naturaleza humana el hombre puede ser el rey de la creación y el centro del mundo.

La Palabra Sagrada

René Guénon observa que la «sílaba es el elemento indivisible de la palabra pronunciada» (Guénon, 1978, II: 45-46). Por lo tanto, si relacionamos la letra, elemento primero de la escritura, con la sílaba, primer elemento del lenguaje oral, ambas equivaldrían a la primera materia con la que se construye el templo.

El aprendiz solo sabe deletrear, ya que está en los inicios de la Obra y, por lo tanto, no habla, es decir, la palabra interior aún no se ha manifestado en él. Por esa razón saluda con un signo llamado «gutural». Conoce los elementos básicos que la componen, las letras; conoce la primera materia de la creación, pero aún no la ha llevado a su perfección. Así, el aprendiz

ha de aprender a *leerse* y a *decirse*, puesto que es en su propia tierra donde la palabra está sepultada. Es su propio Dios, su Señor quien está abandonado en los fundamentos del edificio en ruinas, también llamado piedra bruta.

El aprendiz ha recibido un don del cielo que ha de realizarse en él, pues es un proceso por el cual –afirman los hermetistas– el don inicial toma cuerpo y se solidifica hasta su completa pureza, para asumir después su fuerza verbal y gloriosa, pues los misterios de la Masonería son también los de la alquimia.

Misterios corporales

Los toques y signos masónicos son todos referidos al cuerpo, ya que los misterios de la regeneración son corporales. Son la sustancia y la esencia divinas en el hombre las que deben ser regeneradas, lo cual se enseña en los antiguos textos de la Masonería. En el ms. *Dumphries* [*Dumfries*] se pregunta: «¿Dónde reposa la llave de vuestra logia?». Y se responde: «En una caja de hueso recubierta de pelo erizado». El mismo manuscrito dice más adelante: «¿Cuál es la longitud de vuestra cuerda?». Y se responde: «Es tan larga como la distancia que existe entre el lugar de mi ombligo y mis cabellos más cortos» (Sánchez-Ferré, 2009b: 18).

En el manuscrito inglés *Trinity College* (de finales del siglo XVII) se indica que los maestros se saludaban presionando la columna vertebral y colocando la rodilla entre las del otro hermano. Otro texto de la Masonería

antigua explica que se daba la Palabra de Maestro de manera que dos hermanos se estrechaban mutuamente la mano derecha, mientras los dedos respectivos de la mano izquierda presionaban fuertemente las vértebras cervicales (Sánchez-Ferré, 2009b: 18 y 24).

No debemos olvidar este aspecto fundamental de las doctrinas masónicas, aunque solo sea conocido y experimentado por el verdadero iniciado, pues existe una anatomía sagrada, un lugar donde la luz divina se corporifica y nace así una vida nueva en el seno del hombre viejo. Es la culminación de la Maestría. Leemos en San Pablo (1 *Corintios* 15, 42-44 y 50): «Se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción. […] Se siembra animal, resucitará cuerpo espiritual. Hay cuerpo animal y hay cuerpo espiritual. […] Pero esto digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios».

La piedra bruta y la piedra cúbica

La piedra cúbica, como la piedra bruta, siempre están presentes en la logia, y simbolizan la obra de regeneración humana a la que aspira el masón. Su trabajo consiste en convertir la piedra caótica, oscura y bruta (del latín *brutus*, «animal») en piedra cúbica, pura, apta para ser empleada en la reconstrucción del templo (Sánchez-Ferré, 2011: 99). Apunta en este contexto Walter L. Wilmshurst: «but have lost the magic key to open the door into the Hermetic garden. […] The true tools also may be found on the way in; they will be

given one after another as they are wanted» (Wilmshurst, 1924: 195).

Después debe ser afinada o sutilizada a fin de que se vuelva piramidal. Quien da la medida de todo, recordaba Emmanuel d'Hooghvorst (2000, I: 104), es la piedra angular, Cristo, tal como escribe San Pablo: «Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra de ángulo Jesucristo mismo» (*Efesios* 2, 19-20). Un antiguo ritual masónico, *Le Régulateur du Maçon*, del siglo XVIII, dice que «los hombres pretenden construir, pero es en vano si el Gran Arquitecto del Universo no construye él mismo» (Sánchez-Ferré, 2009b: 24).

Si trasladamos la doctrina masónica al lenguaje teológico, diremos que la piedra cúbica es llamada Virgen María, no porque sea necesariamente una mujer, sino porque es la primera etapa de la de regeneración, un misterio denominado «femenino». Su culminación es Cristo, el estado «masculino», el Verbo, la piedra piramidal.

Decir que la Virgen María es la piedra cúbica no es un despropósito, pues si bien la iconografía cristiana no abunda en imágenes de vírgenes cúbicas, sí lo hace la sabia tradición griega con la diosa Cibeles. Esta divinidad se llama en los *Himnos homéricos* «madre de todos los dioses y de todos los hombres» (García-Velázquez, 2000: 199). Su nombre, *Kybele* (κυβέλη), procede de *kybos laas* (κύβος λαας), «cubo» o «dado de piedra», y el verbo *kybitzô* (κυβιζω) significa «formar un cubo».

Se la representaba como una piedra cúbica de color negro (Turcan, 2001: 56; Sánchez-Ferré, 2009a: 39).

La piedra bruta masónica, que es la propia del aprendiz, es lo que nos queda de Dios, y debe ser purgada, fecundada y convertida en cubo, trabajo que corresponde al grado de compañero. El hijo de esta virgen cúbica es el Verbo, la palabra perdida y reencontrada, o la piedra piramidal del maestro. Así, los tres grados masónicos contienen todo el misterio del cristianismo y de la regeneración alquímica. Tal vez sin saberlo, los masones han perpetuado hasta hoy día la tradición mariana del catolicismo.

Construir el templo, reencontrar la palabra

¿Cuál es el objetivo primordial, iniciático de la Masonería? Todos los ritos afirman que es la construcción o reconstrucción del Templo, y este edificio se fundamenta en nombres de Dios, o en el Nombre de Dios. Más aún, podría decirse que es el propio Nombre de Dios el que debe ser reconstruido o reunificado, por esa razón la palabra perdida es uno de los temas esenciales y más rico en símbolos y alusiones herméticas que conserva aún la Masonería.

¿Y cuál es el lugar sagrado donde se construye? En el templo en ruinas de la humanidad, desde cuyos fundamentos debe reconstruirse. Los yacimientos de la antigua morada de Dios están en el ser humano, hay que bajar a esas ruinas abandonadas para reconstruir el templo, hay que visitar esos yacimientos para hallar



la palabra abandonada. Salomón ordena a Hiram construir el templo, pues la cábala hebrea, del que la Masonería está del todo imbuida, dirá que el don de Dios desciende a este mundo para encarnarse en el hombre y reconstruirlo. Quien construye la verdadera Jerusalén es YHVH (*Salmos* 147, 2). También San Pablo se refiere al Dios constructor, de quien dice: «Porque esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (*Hebreos* 11, 10).

En Francia, antiguamente el Nombre del grado de Maestro era el Tetragrama (יהוה), la Palabra completa, y sus cuatro letras pueden relacionarse con los cuatro elementos puros con los que se realiza la buena construcción (Berteaux, 1990: 84).

En la Masonería del siglo XVIII, cuando el masón recibía la Palabra de Maestro, Hiram era enderezado y resucitaba (Reghini, 1985: 104). Este aspecto del ritual procedía de la Edad Media e indicaba que hemos de ser reconstruidos gracias al Nombre de Dios reencontrado o reunificado. Aquí Hiram puede asimilarse a Osiris y también a Cristo resucitado en el hombre.

Cuando en los antiguos rituales masónicos del tercer grado se dice que «un cadáver espera la resurrección», se alude a esta palabra, a este Hiram u Osiris-Cristo en su tumba que resucita para completar la creación verdadera, la obra de Dios, cuyos misterios se representan magistralmente en los diferentes Ritos de la Masonería. En el ms. *Dumphries*, de *c*. 1710, leemos que Cristo muerto y resucitado equivale al templo destruido y reconstruido (Sánchez-Ferré, 2009b: 19).

Todo ello se dramatiza en los rituales masónicos y sus elementos esenciales han sobrevivido a lo largo de los siglos como *memento* y enseñanza, como exhortación a la sabiduría y como acto mágico encaminado a actualizar el misterio de la palabra creadora en el masón.

Los Hijos de la Luz

La metáfora de la luz –que también es una realidad– es la forma más antigua y universal que existe para designar a la divinidad. La luz que vemos es como la parte oscura de la verdadera luz y su fuente, el Sol, también oculta esta luz sagrada y su origen, que es el fuego de Dios, como afirmaban egipcios y griegos. Pero hay otra luz, otro Sol que está oculto en el ser humano y es precisamente el objeto de la iniciación, ya que no es el hombre de los sentidos exteriores quien es iniciado, sino el hombre solar, interior, el que posee un Sentido oculto que debe ser restaurado. San Pablo dirá, como verdadero iniciado: «pero nosotros poseemos el *Nous* [sentido, inteligencia, mente, alma] de Cristo» (1 *Corintios* 2,16). De esta luz divina, Séneca escribió en sus *Tratados filosóficos*:

> Estamos cerca de Dios porque Dios está en nosotros. [...] En el corazón de cada hombre de bien habita un dios [...]. Los rayos del sol tocan la tierra, pero están en el foco del que emanan; de igual manera el alma sublime y santa enviada a la tierra para que veamos más de cerca a la divinidad, aún viviendo

> en nosotros, permanece unida a la patria celestial (*Epist.*, 41).

«Hemos nacido de la luz», dice el *Evangelio gnóstico de Tomás* (89, 32). El misterio del nacimiento de esta luz en el hombre es una experiencia física, sensible pero secreta, que se dramatiza en la iniciación masónica de la forma más impactante posible, en un camino que va de las tinieblas a la luz. Lo que se le revela al neófito es su verdadera naturaleza, que es divina, gracias al influjo iniciático pues, como enseña *El Mensaje Reencontrado*, «la verdadera naturaleza del hombre es la luz celeste cubierta por la sombra de la muerte» (Cattiaux, 2005: III, 12). Mora en nosotros un dios de luz que duerme y debe despertar; por lo tanto, esta luz de la iniciación se contempla dentro y no fuera de sí mismo (Sánchez-Ferré, 2009a: 40).

Veamos a continuación tres ejemplos sobre el surgimiento de la luz. El primero que citaremos es el *Corpus Hermeticum*, donde figura un testimonio de la experiencia iniciática, luminosa e interior. Poimandres dice al iniciado: «¿Has comprendido lo que significa esta visión? [...] Esta luz, continuó, soy yo, Nous, tu Dios [...] Después [...] vi en mi Nous la luz» [*Poimandres* I, 6-7] (Segal, 1986: 16-17).

«Dios es mi luz y mi Salvador», dice el *Salmo* 26,1, y de otra manera lo repite el *Evangelio de Juan* (12, 46): «Yo he venido como luz del mundo». Esta luz va al hombre que la recibe y enciende la que duerme en él; en eso consiste la iluminación. El libro del *Génesis* alude al mismo misterio iniciático en el pasaje que dice:

«Sea la luz, y fue la luz» (1, 3). Debe entenderse con estas palabras que se hizo la luz en un hombre, pues los cabalistas hebreos explican que el *Génesis* no habla de la creación vulgar, de este mundo caído, sino de una creación pura, que es la del hombre nuevo, nacido no de la carne, sino del Espíritu. Así, en cada iniciación emulamos el libro del *Génesis*: se hace la luz en un hombre, se le crea de nuevo, muere como profano y nace como masón a la nueva vida.

¿Qué es esta luz? El alquimista Eugenio Filaleteo [Thomas Vaughan (1621-1666)] afirma que es «una sustancia corporal»; por tanto, no es la luz del mundo que conocemos, sino que es algo tangible, sustancial (Vaughan, 1996: 27-28; Sánchez-Ferré, 1998: 33; Andreux, 2005: 12).

En la Masonería, todas las logias son llamadas de San Juan, hay razones, pues, para creer que existe una afinidad importante entre este Evangelio y las doctrinas masónicas (Naudon, 1980: 86). Se trata precisamente de la importancia que se da a la luz como manifestación del Verbo, es decir, de la Palabra perdida que debe ser reencontrada: «En el principio era el Verbo [el *Logos*]. En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres [...]. El Verbo era la luz verdadera [...] y el Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (*Juan* 1,1-14). Estos primeros versículos de *Juan* contienen todo el misterio de la iniciación masónica y también su objetivo: recibir la luz de Dios, que es la vida pura, y encarnarla en nosotros para así convertirnos en «hijos de Dios» (1, 12), dar testimonio de ello, manifestarlo en el mundo y transmitir esta Palabra a un

discípulo a fin de que la Orden permanezca viva. De hecho, cada masón es una luz que ha sido engendrada por Dios padre, fuente de Luz, por eso todos los masones son hermanos. «Creed en la luz para que lleguéis a ser hijos de la luz», dice el mismo Evangelio (12, 36).

San Pablo también se expresa en estos términos: «Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, [...] pues todos vosotros sois hijos de la luz». (1 *Tesalonicenses* 5, 5). Y en otro pasaje de Juan (8, 12), Jesucristo afirma de sí mismo: «Yo soy la luz del mundo».

Es evidente que las doctrinas masónicas de la luz están muy próximas al texto de *Juan*, y todos los masones deberían aspirar a ser realmente hijos de la luz, y no solo el símbolo o la imagen de ello. Esta es la clave para que la Orden de la escuadra y el compás no languidezca adormecida entre discursos filosóficos, morales, sociales o políticos. El ya mencionado Louis Cattiaux, trató este problema en una carta a sus amigos:

> corrientemente puede verse dentro de las Iglesias y sociedades [iniciáticas] que la iniciación comunicada por un viviente se convierte en letra muerta y se transmite como tal durante un tiempo indefinido, hasta que un individuo del grupo o ajeno a éste capta por inspiración divina el sentido de los símbolos y ritos, los experimenta y restituye luego en su primitiva pureza, que constituye la tradición primordial (Cattiaux, 1999: 56).

Bibliografía

Abera, Mathewos T. (2012) *Alpha and Omega God*, Universe, Bloomington (Indiana).

Anderson, James (1995) [1738] *Les Constitutions d'Anderson,* ed. Lemoin, Georges, SNES, Toulouse.

Anderson, James (1998) [1723] *The Constitutions of the Free Masons, Containing the History, Charges, Regulations, etc. of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity*. Translated by Federico Climent Terre; ed. Sánchez-Ferré, Pere, Alta Fulla, Barcelona.

Andreux, Miguel (2005) *Diccionario esotérico: el ABC del camino espiritual*. Kier, Buenos Aires.

Baring, Anne & Cashford, Jules (2005) *El mito de la diosa: evolución de una imagen*. Ediciones Siruela, Madrid.

Berloquin, Pierre (2008) *Hidden Codes & Grand Designs: Secret Languages from Ancient Times to Modern Day*. Sterling Publishing, New York.

Berteaux, Raoul (1990) *La symbolique au grade de Maître*. Edimaf, Paris.

Berthelot, Marcellin (1888) *Collection des anciens alchimistes grecs*. Georges Steinheil, Paris.

Cattiaux, Louis (1999) *Florilegio epistolar: reflejos de una búsqueda alquímica*. Arola Editors, Tarragona.

Cattiaux, Louis (2005) *The Message Rediscovered or the Clock of God's Night and Day*. Beya Editions, Grez-Doiceau (Brabante).

Colli, Giorgio (1995) *La sabiduría griega*. Trotta, Madrid.

Feliu-Mateu, Lluís & Millet Albà, Adelina (editor), (2007) [II y I millennium BC] *El Poema de Gilgamesh, segons els*

manuscrits en llengua accàdia dels mil-lennis II i I aC. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

Foucault, Michel (2005) *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Madrid.

Freyburger-Galland, Marie L.; Freyburger, Gérard & Tautil, Jean-C. (1986) *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité Païenne*. Les Belles Lettres, Paris.

García-Velázquez, Antonia (editor) (2000) *Himnos homéricos. Batracomiomaquia*. Akal, Madrid.

Grayling, A. C. (2010) *El poder de las ideas: claves para entender el siglo* XXI. Ariel, Barcelona.

Guénon, René (1978) *Études sur la Franc-maçonnerie et le Compagnonnage*. Éditions Traditionnelles, Paris.

Heráclito (1989) *Alegorías de Homero*. Translated by Mª. A. Ozaeta Gálvez, Gredos, Madrid.

Hughan, William J. (1872) *The Old Charges of British Freemasons*. Simpkin, Marshall, and Co., London.

Hooghvorst, Emmanuel de (2000) *El hilo de Penélope*. Arola, Tarragona.

Iniesta, Ferrán (2001) *El planeta negro: aproximación histórica a las culturas africanas*. Los Libros de la Catarata, Madrid.

Jámblico (1997) *Sobre los Misterios Egipcios*. Translated by Enrique A. Ramos Jurado, Gredos, Madrid.

Jeanmaire, Henri (1985) *Dionysos*: *histoire du culte de Bacchus*. Éditions Payot, Paris.

Jiménez-San Cristóbal, Ana Isabel (2012) «Iacchus in Plutarch». In *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, ed. Roig-Lanzillotta, Lautaro; Muñoz-Gallarte, Israel, Koninklijke Brill NV, Leiden: 125-135.

Kirk, G. S. (editor) (1979) *The Bacchae of Euripides*. 2ª ed. Cambridge University Press, London.

Lara-Peinado, Federico (editor), (1996) *Himno al Templo Eninnu. Cilindros A y B de Gudea*. Trotta, Madrid.

Legge, F. (1921) *Philosophumena or the Refutation of all Heresies: formerly attributed to Origen, but now to Hippolytus, bishop and martyr, who flourished about 220 A.D.* Society for Promoting Christian Knowledge, London.

Macedo, José Rivair (2000) *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Universidade, Porto Alegre (São Paulo).

Magnien, Victor (1950) *Les Mystères d'Éleusis*. Payot, Paris.

Marcos-Casquero, Manuel-Antonio (2004) «Plauto y el dios de la libertad y del vino: Líber-Dioniso-Baco». *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 17: 103-124.

Mayassis, Sege (1955) *Le Livre des Morts de l'Égypte Ancien est un Livre d'Initiation.* Bibliothèque d'Archéologie Orientale, Athènes.

Mayassis, Serge (1961) *Mystères et initiations dans la préhistoire et protohistoire, de l'Anté-Diluvien à Sumer-Babylone. La familiarité divine originelle*. Bibliothèque d'Archéologie Orientale, Athènes.

Naudon, Paul (1980) *Les Loges de Saint-Jean*. Dervy-Livres, Paris.

Pico Della Mirándola, Giovanni (2004) [siglo XV] *Discurso sobre la dignidad del hombre.* UNAM, México DF.

Proclo (1999) [siglo V] *Lecturas del* Crátilo *de Platón*, ed. Álvarez, Jesús Mª.; Gabilondo, Ángel y García, José M., Akal, Madrid.

Reghini, Arturo (1985) *Les Mots sacrés et de passe, des trois premiers grades et le plus grand mystère maçonnique. Etude critique et initiatique*. Archè, Milano.

Sánchez-Ferré, Pere (1998) «Los caminos del libro». In *El libro y la carne (Hermenéutica del Libro)*, eds. Rivera, Leonardo & Valentinetti, Angélica, Universidad de Sevilla, Sevilla: 27-43.

Sánchez-Ferré, Pere (2009a) «El simbolismo en la masonería». In *La Masonería en España. Memoria y razón*, ed. Sánchez-Ferré, Pere, MRA Ediciones, Madrid: 29-43.

Sánchez-Ferré, Pere (2009b) «Masonería y tradición iniciática en Occidente». *La Página*, XXI (1): 3-26.

Sánchez-Ferré, Pere (2011) «Fuentes Iconográficas de la Masonería moderna». In *Masonería e Ilustración. Del Siglo de las Luces a la actualidad*, ed. Cruz-Orozco, José I., Universidad de Valencia, Valencia: 89-106.

Seaford, Richard (2006) *Dyonisos*. Routledge, New York.

Segal, Robert A. (1986) *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*. Mouton de Gruyter, New York.

Smith, Preserved (1918) «Christian Theophagy: an Historical Sketch». *The Monist*, 28 (2): 161-208. http://www.jstor.org/stable/27900680 [Consultado 10/April/2014]

Siouville, A. (editor), (1988) *Hippolyte de Rome. Philosophumena, ou Réfutation de toutes les hérésies*. Archè, Milano.

Turcan, Robert (2001) *Los cultos orientales en el mundo romano*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

Van der Stock, Luc (2004) «With followeth justice always» (Plato, *Laws* 716A). Plutarch on the «Divinity» of rulers and laws». In *The statesman in Plutarch's Works*, ed. De Blois, Lukas; Bons, Jeroen; Kessels, Ton & Schenkeveld, Dirk M., Koninklijke Brill NV, Leiden: 137-149.

Vaughan, Thomas (1996) *Antroposofía Teomágica*: *colección La Puerta. Tradición hermética*. DIALTT, Barcelona.

Wilmshurst, Walter L. (1924) The Masonic Initiation. William Rider & Son, Ltd. and Percy Lund Humphries & Co., Ltd., London.

La pérdida colonial en la propaganda antimasónica: Arma ideológica en el preludio de la guerra civil

Isabel Martín Sánchez
Universidad Complutense de Madrid

> La masonería representó un papel esencial en el proceso de emancipación de Hispanoamérica que concluyó con la práctica aniquilación del Imperio español. A finales del siglo XIX, de éste solo restaban la isla de Cuba en América y el archipiélago de las Filipinas en Asia. Ambos se perderían en 1898 y, de manera no sorprendente, fueron también 'hijos de la viuda' los protagonistas de esta nueva derrota española. (Vidal, 2005: 225)

Desde la creación del conocido como «mito» masónico en España, impulsado por los sectores católicos y conservadores, la masonería ha sido culpabilizada de los acontecimientos más negativos de la Historia española, partiendo de su concepción como asociación antipatriótica. Entre éstos, su responsabilidad directa en la pérdida colonial fue uno de los argumentos que

se mantuvieron en el discurso antimasónico a lo largo del tiempo y alimentó buena parte de la propaganda durante la II República. Este ensayo trata de realizar una aproximación a las causas que contribuyeron a sustentar esta idea, su utilización en la propaganda desarrollada por la prensa católica y de la derecha durante el régimen republicano y su influjo en la división ideológica que promovió el estallido de la Guerra Civil española.

Desde la primera condena pontificia del Papa Clemente XII en 1738, la masonería ha sumado a su carácter anticatólico otros aspectos que paulatinamente han configurado el «mito» masónico que aún persiste hasta nuestros días. A su concepción como organización revolucionaria, satánica y tenebrosa, la propaganda, fundamentalmente católica, fue agregando otros rasgos como la vinculación con el judaísmo y el comunismo, que le otorgaron la visión de la «anti-España», tan explotada por la propaganda católica y conservadora durante la II República y que contribuyó, en buena medida, al clima de crispación creciente que desembocaría en la Guerra Civil española y al posterior mantenimiento del conocido como «contubernio judeo-masónico-comunista» durante el franquismo (Ferrer Benimeli, 1982).

Aunque el «mito» masónico es un concepto extendido en los países latinos, donde la evolución de la masonería fue distinta a la de los países anglosajones debido, esencialmente, a su implicación política e ideológica, la configuración de la imagen de esta asociación en España tuvo sus peculiaridades, determinadas por la

idiosincrasia del pueblo español, en el que el arraigo del catolicismo permitió el calado de las condenas pontificias, y por las propias vivencias históricas, como la invasión francesa de 1808.

Precisamente, esta es la etapa clave para el inicio de este estudio, ya que es a partir de este momento cuando se acuña un nuevo concepto que se sumará al «mito» masónico: el de la representación de la «antipatria». Los motivos se encuentran en el origen de la institución en España, pues se introduce con las tropas francesas, ya que Napoleón la utiliza como método para difundir las ideas revolucionarias entre su ejército. Dadas las circunstancias, es bastante difícil que tuviese acogida en el país, salvo entre los afrancesados, como Lista, Hermosilla, Azanza o Miñano. La vinculación con el intruso la convertiría en una organización antiespañola, identificada con el enemigo, por lo que los españoles afiliados a ésta, junto con su condición de afrancesados, serán tachados de malos patriotas y «traidores».

A partir de este momento, la masonería pasaba a ser considerada como una asociación enemiga de la patria, que actuará contra el interés nacional y será representativa de todo lo contrario a las tradiciones y esencia nacionales. Esta idea llevará a la propaganda conservadora a atribuirle la responsabilidad de todos los acontecimientos históricos negativos, como la pérdida colonial, tanto durante el reinado de Fernando VII, como la de 1898.

Será también en el contexto de la Guerra de la Independencia y de las Cortes de Cádiz cuando comience a

desarrollarse una propaganda netamente antimasónica que contribuirá a la difusión y enriquecimiento de esa imagen negativa. Las bases se encuentran ya perfiladas en el primer periódico antimasónico, *El Sol de Cádiz*, surgido el 29 de septiembre de 1812, al abrigo de la libertad política de imprenta proclamada por las Cortes gaditanas en 1810 y enmarcado en la lucha intestina entre liberales y absolutistas, dentro del bando patriota. La propaganda se impulsa, por tanto, desde el ámbito reaccionario, mediante el diseño de un conjunto de estrategias que se mantendrán prácticamente sin cambios hasta el discurso franquista e, incluso, hasta la actualidad, a través de autores como César Vidal (2005) o Ricardo de la Cierva (1999, 2002 y 2008).

El Sol de Cádiz, entre cuyas intenciones declaraba la de «quitar el velo à la francmasonería, tal qual [sic] hoy se observa en España, y prevenir los daños que esta casta de fieras pueden acarrear à la Religión y al Estado» (*ESC* [*El Sol de Cádiz*], «Hipocresía», 1 noviembre 1812: 8), desarrolló las claves de una propaganda, cuyos recursos siguen hoy vigentes, como la magnificación del poder del enemigo y su influencia en las esferas de decisión; el maniqueísmo, la apelación a la parte emocional del lector, mediante la utilización del miedo ante la amenaza representada por la masonería, y el uso de calificativos negativos para describirla. El glosario de términos utilizados resulta también ilustrativo de los objetivos del periódico, a través de definiciones como «maldita secta», «plaga», «serpiente venenosa», «zorras asquerosas»; calificativos hacia los masones tales como «bribones», «pérfidos», «hipócritas», «miserables»,

«impostores»; términos siniestros como «infernales secretos», «tinieblas», «secreto malvado», «amenazas», «castigos» o acciones como la de «saquear», «robar», «apestar», «destruir» o «alucinar» (*ESC*, 29 septiembre 1812-16 septiembre 1813). En suma, un conjunto de términos cuyo objetivo era el de provocar el rechazo del lector y alertarle del peligro, pero que se conservarían en lo sucesivo en el lenguaje «antimasónico» utilizado en la propaganda.

Pero, sin duda, lo más significativo es que, a la incipiente publicística antimasónica, se sumaba un nuevo elemento como la prensa, tan importante para la divulgación de ideas y opiniones, pero, fundamentalmente, para la formación de la opinión pública. La prensa se convertirá, a partir de este momento, en uno de los medios preferentes para la difusión del «mito», sobre todo, con la aparición de la sociedad de masas a finales del siglo XIX y el notable impulso de la prensa en esta etapa en la que, al igual que durante las Cortes de Cádiz, surgieron publicaciones expresamente dirigidas a combatir a la masonería, como la *Revista Antimasónica,* en Madrid (1899) y en Córdoba (1900) (Martínez de las Heras, 1999: 623), impulsadas, en buena medida, por la crisis finisecular y el contexto de la pérdida colonial.

La masonería fue, quizá, la organización más perjudicada por las consecuencias del desastre. El papel de las sociedades secretas en los movimientos independentistas cubano y filipino fue aprovechado por la propaganda conservadora para responsabilizarla de los hechos (De Paz-Sánchez, 2006: 737), consustanciales, por

otro lado, con su faceta antipatriótica, según el discurso antimasónico.

La prensa católica y conservadora desarrolló una intensa campaña, encabezada por periódicos ultraconservadores como *El Siglo Futuro*, «dura enardecida campaña», tal y como la definía el rotativo años más tarde (22 abril 1935: 1), que estaría capitaneada por uno de los más entregados propagandistas antimasónicos: Mariano Tirado y Rojas, autor de la obra *La masonería en España* (1893), en la que dedicaba un capítulo a demostrar la autoría masónica en la independencia de las colonias americanas: «Que este tristísimo acontecimiento, una de las más grandes vergüenzas que registra la España contemporánea, fue obra preparada y realizada por las logias, es cosa que se halla fuera de toda duda», aseguraba (Tirado y Rojas, 1893: 95). Afirmación que sirvió para sustentar el activo papel de la asociación en el siguiente episodio colonial del 98.

Por su parte, la revista católica *La Lectura Dominical* llegó a crear una «Sección antimasónica» en 1897, en la que culparía a la institución del desarrollo de los acontecimientos y de su resultado.

La campaña contó con la participación de autores oportunistas como Manuel Polo y Peyrolón, quien en su obra *Intervención de la masonería en los desastres de España* (1899) ya apuntaba al decisivo protagonismo de esta asociación en la emancipación americana como razón para demostrar la ocurrida poco antes de la aparición de su folleto; o Teodoro Creus y Corominas, quien en su libro *La masonería y su intervención en los*

principales sucesos políticos de los tres últimos siglos (1899) sentenciaba:

> Lo que ha venido sucediendo últimamente con el resto de nuestro imperio colonial en aquella misma América y en la Oceanía, que solamente los ciegos voluntarios pueden dejar de atribuir a las asociaciones masónicas, no ha sido sino la continuación del plan de emancipar todas nuestras colonias, para irlas descatolizando más fácilmente y debilitar la metrópoli más y más (Creus y Corominas, 1899: 141).

El discurso antimasónico irá engrosando la lista de acontecimientos convulsos impulsados por esta asociación, como el atentado contra Alfonso XIII en 1906, protagonizado por el anarquista y masón Mateo Morral; la Semana Trágica en 1909, que culminó con el fusilamiento del fundador de la Escuela Moderna y masón Francisco Ferrer y Guardia, o la revolución de Asturias, en 1934.

El discurso antimasónico como instrumento de oposición durante la II República

Es precisamente durante la II República cuando la propaganda antimasónica alcanza su punto álgido. La pertenencia a la institución de un buen número de representantes republicanos y el rechazo al régimen de los sectores conservadores y católicos, impulsó un discurso

destinado a desacreditar a la República, mediante su vinculación directa con la masonería y con todas las connotaciones negativas que ésta representaba. Los recursos propagandísticos apenas cambiaron con respecto a los utilizados para la forja y difusión del mito, si bien se orientaron hacia la demostración del carácter masónico del régimen republicano, su alianza con fuerzas como el judaísmo o el comunismo y el desarrollo de un discurso apocalíptico cuyo objetivo era el de infundir el miedo en el lector ante la amenaza de un conglomerado de elementos antipatrióticos, que denominaron como «anti-España», y cuya finalidad era la de destruir la nación.

Entre los argumentos para sostener esta idea se revitalizó el que mantenía la actuación de la masonería en los acontecimientos más funestos, como la pérdida de las colonias.

La aparición de folletos y obras contra la masonería en los cinco años que duró la II República fue excepcional. Se publicaron, al menos que nos conste, treinta y una obras destinadas a demostrar su carácter pernicioso y aparecieron, incluso, autores como el sacerdote catalán Juan Tusquets (Canal, 1996: 1193 y Domínguez Arribas, 2007: 1157) o Mauricio Carlavilla del Barrio (Rodríguez Jiménez, 2010: 871), que se convirtieron en especialistas en el tema.

Los sectores católicos y de la derecha movilizaron todos los medios propagandísticos (prensa, libros, mítines, manifiestos, conferencias), cuya acción conjunta y simultánea logró crear todo un universo propagandístico destinado a fomentar una visión negativa de la masonería y

a provocar su rechazo social. En última instancia, el discurso antimasónico se utilizó como arma ideológica para desacreditar a la República, dentro de la propaganda general desarrollada contra la misma.

Pese a la escasa innovación en los recursos utilizados, esta propaganda demostró ser de gran eficacia, a juzgar por el prejuicio antimasónico aún latente. Hay que tener en cuenta que el discurso se desarrolla en un periodo en el que la prensa tiene un gran influjo en la sociedad española, ya que coincide con la etapa de oro del periodismo español, pero también de la propaganda, tan utilizada en este periodo de entreguerras para movilizar a una sociedad fuertemente ideologizada, en un contexto mundial de crisis política. El surgimiento de otros medios como la radio o el cine no supuso el desplazamiento de la prensa como medio hegemónico de información en esta etapa.

Todos estos factores influyeron, sin duda, en la sedimentación en la mentalidad española del prejuicio antimasónico, en un ambiente de crispación política e ideológica al que la prensa contribuyó en buena medida. Conforme transcurre el periodo, las apelaciones a la eliminación del contrario son patentes, con consignas en las que no se escatimaba la violencia verbal y en las que ya parecía vislumbrarse el fatal desenlace de la Guerra Civil.

Un estudio del discurso antimasónico en esta etapa muestra el aumento del clima de tensión, en el que el recurso al temor ante el peligro representado por el conglomerado judeo-masónico-comunista, trataba de galvanizar a un sector de la población receptivo ante

estas consignas con las que, de nuevo, se pretende convencer al lector de la labor histórica de la masonería en la destrucción de la patria y de los valores nacionales.

Prensa conservadora y propaganda antimasónica

Un análisis de las principales cabeceras católicas y conservadoras de ámbito nacional durante la II República arroja una cantidad, en su conjunto, de 1.433 informaciones antimasónicas, entre las que se incluyen editoriales, sueltos, columnas y noticias, a lo que se añadió el desarrollo de un discurso visual, representado en 108 viñetas en las que los rasgos y estereotipos se plasmaron en una imagen, propiamente dicha, de la masonería.

La propaganda antimasónica se intensificó, además, en los periodos electorales de 1933 y 1936 o ante acontecimientos como la Revolución de Octubre de 1934.

Otro de los datos indicativos es el porcentaje de las noticias de opinión frente a las informativas. En el caso del periódico tradicionalista *El Siglo Futuro*, uno de los máximos impulsores de este discurso, de las 562 informaciones antimasónicas publicadas, 430 son de opinión, lo que supone un 77% sobre el conjunto de sus noticias, seguido del diario católico *El Debate*, con 280 unidades informativas, de las que 152 son de opinión (54%) y del monárquico *ABC*, con 216 informaciones, de las que 136 se incluyeron dentro del género editorial (63%). Los otros periódicos que se sumaron a esta campaña fueron los extremistas *La Nación*, que recogió

189 noticias, de las que 124 (66%) eran de opinión, e *Informaciones*, con 156, de las que 120 (77%) se encuentran dentro del apartado de opinión. El 14 de enero de 1935 se agregaba el católico *Ya,* que publicó 30 informaciones, de las que 16 (53%) eran editoriales. Pese a su tardía aparición en el contexto de la II República, proporcionalmente fue uno de los diarios cuyo discurso visual fue de los más intensos, con 15 viñetas antimasónicas.

El significativo predominio del género de opinión sobre el informativo denota la intencionalidad de este sector de prensa por hacer de la masonería un tema de actualidad, con un objetivo ideológico concreto. Lógicamente, cada cabecera amoldó el discurso a sus intereses, destacando aquellos aspectos del «mito» que más afectaban a sus principios, como el carácter anticatólico, en los casos de *El Debate* y *El Siglo Futuro*, críticos con la política laicista del régimen republicano, o la concepción antipatriótica fomentada en la propaganda de *ABC*, *La Nación* e *Informaciones*, en la que se destacó la acción masónica para disolver los valores nacionales y destruir la unidad de la patria. Aspectos como el separatismo catalán se utilizaron para revitalizar el argumento de la implicación masónica en los movimientos independentistas coloniales, como idea común en el discurso desplegado por la prensa católica y de la derecha durante esta etapa. El anticomunismo y el antisemitismo de este sector ideológico llevarían asimismo a la construcción de un mensaje apocalíptico sustentado en la existencia de una confabulación entre estas tres fuerzas «antipatrióticas» para apoderarse

del país y en el que las apelaciones al público para impedirlo lograron crear un clima de tensión ideológica creciente.

Otro de los recursos que contribuyó a la eficacia de esta propaganda fue la reiteración de las mismas ideas en los diferentes medios, en los que las estrategias eran comunes: la magnificación del poder de la masonería, el maniqueísmo, mediante el uso de un lenguaje antitético en el que, a conceptos negativos vinculados a la asociación, como «amenaza», «bárbaros a sueldo de la anti-Patria», «intromisión extranjera», «antiespañolista», «tenebrosos instrumentos de la Antipatria», se anteponían valores positivos como «tradición hispánica», «grandeza histórica», «esencia de la hispanidad», «ardiente cruzada» o «reacción patriótica» (Martín Sánchez, 2007: 206). En este sentido, el discurso pareció obedecer a las mismas consignas, pues la argumentación era reiterativa en todos los ámbitos propagandísticos utilizados por los sectores conservadores.

Una de las líneas recurrentes en este sector de prensa fue la acción masónica disolvente de los valores nacionales, para lo que se esgrimió el histórico papel que la institución había jugado en los acontecimientos más negativos. El discurso hundía sus raíces en la «gloriosa» España de los Reyes Católicos y en el pasado imperial en el que, todo el esplendor alcanzado, fue progresivamente destruido por la masonería y sus aliados. Y en este argumento residía ya la justificación de esa alianza entre masonería y judaísmo, porque, según se argüía en *La Nación,* Isabel la Católica «tenía el enemigo dentro de casa; tenía que luchar con tres millones de

judíos y de comuneros (enemigos encubiertos) y tuvo que crear la Inquisición» (*LN* [*La Nación*], «Tradición y liberalismo», 30 abril 1932: 1-2). Algo que nunca le perdonarían, pues en lo sucesivo, según los argumentos sostenidos en esta propaganda, se convirtieron en «conspiradores contra la civilización cristiana» y en «brazo impulsor de la masonería», hasta constituir una «coalición» antinacional, formada por «difamadores protestantes, judíos y masones que, a través de los tiempos, vienen formando el ambiente de nuestro desprestigio histórico», (*ABC*, «Concepto de la hispanidad», 30 mayo 1934: 6).

La idea de que las semillas de la decadencia española se sembraron a partir de ese momento sería sustentada, de forma reiterada, por otros autores como Ramiro de Maeztu, quien desempolvaba en el diario monárquico uno de los mitos que forma parte de la leyenda masónica, como es la pertenencia del conde de Aranda a la Orden y el notable influjo de éste en la política de Carlos III. «Lo que pasaba –escribía– lo sabemos ahora. Que la anti-España se había apoderado de España y se había apoderado por sorpresa, porque los españoles no se habían dado cuenta de que Aranda y Rada y la Masonería y los afrancesados, constituían el modo temporal, siglo XVIII, de la *anti-España*, que de haberse dado cuenta de que España era Recaredo, y las Navas, y el Salado, y Santiago y las Órdenes militares [...], y el descubrimiento de América, por la creencia de que todos los hombres son capaces de salvarse, nunca habrían dejado de vencer a la *anti-España*» (*ABC*, «La anti-España», 12 diciembre 1934: 15).

El autor jugaba con la antítesis histórica, mediante la contraposición de una España épica frente a la sometida al influjo masónico. Influencia que conllevaría un conjunto de sucesos que contribuyeron a la pérdida de su prestigio. «Se puede deducir –alegaba Álvaro Alcalá Galiano en *ABC*– lo mucho que influyen las logias masónicas. Ya desde los ministros de Carlos III, más tarde en la pérdida de nuestro Imperio de Ultramar y por fin en la de Cuba y Filipinas donde nuestros *venerables laicos* hacen como siempre el juego a los enemigos de la Patria» (*ABC*, 17 agosto 1934: 16). Esta conclusión, en boca de uno de los más ardientes propagandistas antimasónicos de *ABC*, se realizaba, además, al hilo de una reseña sobre otra obra antimasónica publicada durante el periodo republicano, titulada *El Enemigo*, de Mauricio Karl, pseudónimo de Mauricio Carlavilla del Barrio, lo que indica que hubo un decidido apoyo entre la prensa conservadora y sus colaboradores para difundir los argumentos aparecidos en diversos medios propagandísticos.

El Siglo Futuro, caracterizado por su antiliberalismo, insistirá en que fue la introducción de esta ideología, a través de las logias, la que provocó el declive nacional. Deterioro que no era sino el resultado de la «política enciclopedista, absolutista y masónica, que culminaría en Carlos III», pero que abonaría el terreno para el triunfo de las ideas revolucionarias adoptadas por las Cortes gaditanas. «Vinieron los reformadores de Cádiz a extirpar lo sano y a consolidar lo podrido», sentenciaba Fabio, pseudónimo de Emilio Ruiz Muñoz, en el diario tradicionalista. «Vinieron a destruir,

no a reformar, a inaugurar toda esta era de revoluciones que, después de agotar todas las fases del liberalismo, pasa ahora al socialismo, camino de la anarquía» (*ESF* [*El Siglo Futuro*], «Prejuicios», 21 diciembre 1932: 1).

Las medidas liberales significaron el triunfo del «Congreso masónico de Cádiz», tal y como lo calificaba el mismo autor en otro artículo titulado «La fuente», y en el que trazaba un paralelismo entre la lucha establecida entre el pueblo español contra la invasión francesa y la que se estaba empeñando durante el periodo republicano entre tradicionalistas o «patriotas» y revolucionarios o «antipatriotas». El pueblo de la Guerra de la Independencia es el mismo, decía, que el que presentó «guerra sin cuartel contra el invasor, defendiendo su territorio y sus tradiciones», el que «sigue aquella lucha contra los mismos invasores en el viejo régimen y en el presente» (*ESF*, 4 mayo 1933: 1).

El símil entre la Guerra de la Independencia y la situación española durante la II República no solo remitía a una etapa de reacción «patriótica» ejemplar en la Historia de España, sino que encerraba como trasfondo la descripción de una situación de guerra latente, ante la injerencia extranjera representada por la masonería, encaramada en el Poder. «Nosotros –se pronunciaba *El Siglo Futuro*–, como políticos y como ciudadanos, usamos del derecho que se nos da de preferir el régimen político que creemos más apropiado a nuestra patria; y por eso ni hemos sido, ni somos ni seremos jamás republicanos y mucho menos de la República que hoy padecemos, instaurada en España por las logias

masónicas». «La combatiremos –advertía– con todas nuestras energías, con medios justos y legítimos» (*ESF*, «La última Pastoral colectiva del Episcopado español», 5 enero 1932: 1).

Buena parte de esta oposición ideológica se basó precisamente en la demostración de que fue la irrupción del liberalismo en España lo que había llevado a la situación actual, pues su incursión supuso la debilitación nacional que facilitaría la penetración y asentamiento de las fuerzas revolucionarias triunfantes con la proclamación de la República. «¿Y estaba a nosotros reservado como final de un siglo de liberalismo, donde se perdieron los últimos jirones de nuestro imperio colonial, verte despedazada y envilecida por el filibusterismo separatista, judío, masónico, antipatriota, suicida y traidor? Ruina de las naciones, ¿y debemos presenciar nosotros los últimos restos de tu unidad religiosa y de tu unidad nacional?», se lamentaba F. de Contreras, colaborador en el periódico, en un artículo que dedicaba «A España», el 29 de junio de 1934 (p. 1).

Las alusiones, por tanto, al papel de la masonería en la pérdida colonial serían constantes en la propaganda durante la etapa republicana. Una entrevista realizada en *ABC* en 1935 al que fuese ministro de Instrucción Pública en el primer gobierno franquista de 1938, Pedro Sainz Rodríguez, redundaba en la destacada influencia de la masonería en la Historia de España. Sainz Rodríguez, catedrático y diputado a la sazón de Renovación Española, declaraba: «Las personas serias no podían creer en los masones, como no creían en duendes o en trasgos. Sin embargo, los masones existían. Y

actuaban» (*ABC*, 10 marzo 1935: 29). La técnica, de nuevo, era la de exagerar el poder de la institución, bajo un titular de notable connotación sensacionalista, pues se encabezaba con el llamativo título «La sombría amenaza de las sociedades secretas», acompañado de un subtítulo igualmente alarmante: «Los forjadores de la anti-Patria. La esencia de la masonería y su introducción en España. Influencia de las logias en la política contemporánea». Presentado como especialista en la materia, Sainz Rodríguez buceaba en el pasado para demostrar que la acción masónica había estado omnipresente en el devenir nacional desde orígenes remotos, para lo que esgrimirá todos los argumentos que configuraban esa imagen negativa de la masonería, desde su enemistad con la Iglesia, su carácter siniestro y criminal («obedece a enlaces y mandos internacionales» –afirmaba–, cuyos procedimientos han «llegado en muchas ocasiones al asesinato vulgar»), hasta su perniciosa influencia en la política nacional desde que iniciase su entrada en el país.

El diputado se remontaba al reinado de Fernando VI como etapa en la que comienza esa injerencia, caracterizada por «la disociación del sentimiento nacional, empezando entonces a forjarse lo que hoy llamamos la antipatria contra el sentido tradicional de nuestra Historia». Las ideas de la Ilustración permitieron el calado, según argumentaba, del liberalismo: «Gran parte de los dirigentes de la época de la Independencia estaban captados por la masonería», señalaba. De ahí que las disposiciones de Cádiz fuesen una «ruptura con la tradición nacional» que permitiría la infiltración

masónica en todos los ámbitos y el impulso de diversas acciones encaminadas a destruir la patria, como la sublevación de Riego, aprovechando el encabezamiento de los efectivos que debían sofocar la insurrección en las colonias americanas y que el diputado monárquico calificaba como «una de las más indignas traiciones que se hayan podido cometer contra la Patria». «No hay pérdida colonial –aseguraba– que no haya sido amparada y dirigida por las logias». Palabras que resultan un calco de las pronunciadas por Franco en sus discursos, dentro de su particular fobia antimasónica (Morales Ruiz, 1996: 1233). «La pérdida de las colonias fue dirigida también por la masonería» –defendía–. «El movimiento nacionalista americano fue en un principio de rebeldía contra la invasión francesa, con una cierta autonomía, pero siempre dentro de la órbita española de sumisión a la Corona», hasta que se produjo un cambio motivado «por influencia de las logias de Londres», a través de Bolívar, que «pertenecía a la logia *Lautaro*».

El entrevistado hacía residir en la masonería, por tanto, la autoría de la independencia de las colonias. «Culpa de la masonería fue –se leía también en *El Siglo Futuro*– la pérdida de nuestro grandioso imperio colonial, el pronunciamiento de Riego en Cabezas de San Juan, la sucesión dada a Isabel II en lugar de elegir sucesor de Fernando VII a su hermano el infante don Carlos [...], y grande fue el triunfo de la masonería cuando los conventos e iglesias fueron saqueados, profanados e incendiados y sus moradores unos vilmente asesinados y otros forzados a refugiarse en el destierro

(años 1834-1835)» (*ESF*, «La masonería», 3 septiembre 1935: 8).

La pertenencia a la masonería de los líderes independentistas se prestaba a uno de los recursos más útiles para sostener esta teoría. Además de Bolívar, Rizal se convertiría en un personaje disputado, tanto por la masonería, que lo elevaría a la categoría de mártir (Cuartero Escobés, 1996: 214), como por la Iglesia y los sectores conservadores, en su pugna por demostrar que no fue sino una víctima de la manipulación de las logias para lograr sus objetivos. Su figura fue revitalizada durante la II República, con motivo de un homenaje celebrado en el Círculo de Bellas Artes, el 2 de enero de 1933, y que sería calificado en *El Siglo Futuro* como de «pretexto para un acto de propaganda masónica» (*ESF*, «Temas del momento: La escuadra y el compás», 3 enero 1933: 1) y concebido como un pulso mantenido entre los «protagonistas» del desastre y los elementos patrióticos, en el que los segundos se alzaron con la victoria espiritual. «Muévanos a respeto –se leía en el diario tradicionalista– la memoria de aquel hombre que fue masón en efecto e instrumento de la masonería contra España, pero que frente a la muerte, consciente y entero, porque su ánimo no flaqueó un momento, se retractó sinceramente [...] de todos los errores de su vida, para morir en el seno de la Iglesia». Triunfo que también reclamaba *ABC* a través de un reportaje de Pedro Pujol, habitual colaborador del diario, centrado en el líder filibustero y que titulaba: «Rizal, antes de morir, volvió al seno de la Iglesia». Información que se testimoniaba mediante la aportación

del documento de retractación escrito por el cabecilla filipino momentos antes de ser ejecutado, en el que abjuraba de su pertenencia a la masonería. Aunque su autenticidad ha sido puesta en entredicho (Cuartero Escobés y Ferrer Benimeli, 1999: 341), el arrepentimiento se presentaba como un logro de la Iglesia sobre los designios antipatrióticos de la masonería. Pese a este último acto de constricción, Rizal se presentaba en este reportaje como un «traidor» –término muy usado en el glosario antimasónico al referirse a los miembros de la institución– «al que educaron los padres jesuitas, como [a] los llamados indios o mestizos que antes pensaron en desligarse de España», y que finalmente sucumbiría «alcanzado por la oleada de jacobinismo que había corrido por América», cobijado en «el apoyo de los clubs masones, enemigos de la Iglesia» (*ABC*, 23 agosto 1935: 2).

Dentro de esta lucha maniquea representada en el episodio de la pérdida colonial, la propaganda insistió en la victoria espiritual en el conflicto pues, pese a la escisión territorial, pervivió la creencia católica entre el pueblo filipino, como fe heredada de la patria española, a pesar del «ataque sectario a los frailes» como estrategia para atacar al corazón de la presencia de España en el archipiélago.

La vinculación entre catolicismo e hispanidad aparece como idea de fondo en el discurso antimasónico de la época, en el que una de las estrategias utilizadas por la institución para socavar los cimientos que unían a Filipinas con la metrópoli fue su «campaña anticlerical». «Triunfó, si eso es triunfar en lo político –sostenía *El*

Siglo Futuro–, pues España perdía aquellas islas; quedó derrotada en el corazón tagalo, pues Las Filipinas se educan e instruyen en la fe católica y en el amor a España... con los frailes dominicos que regentan la gloriosa Universidad de Manila» (*ESF*, «Temas del momento: La escuadra y el compás», 3 enero 1933: 1). Esta remisión constante al pasado sería una estrategia para demostrar que el establecimiento de la II República en España obedecía a la labor de debilitamiento de los valores tradicionales desarrollada por la masonería para obtener el triunfo. «He aquí –continuaba el periódico integrista– que llegamos al siglo XX, al siglo de la civilización [...] y la masonería, con todo ello, subsiste en una nación que ha civilizado a muchas. Y esta es España; ya para mayor vergüenza de los españoles, la masonería se halla en las más altas esferas de la gobernación del Estado». «Podemos decir, sin miedo a equivocarnos –finalizaba– que España está gobernada por la masonería. Véanse las leyes dadas a los españoles por el Gobierno nefasto del bienio y veremos que ni una sola de ellas ha dejado de ser inspirada por las logias». Declaración que finalizaba con una exhortación a combatir a la asociación, y que sería un reflejo de la galopante tensión existente, en la que la prensa actuó como instrumento de confrontación: «Hagamos la guerra a la masonería; en el mitin, los políticos; en el púlpito, los sacerdotes; y en la sociedad, todos, en general, de la manera que sea, ataquemos a la masonería. Por el bien de la patria, por nuestro propio bien [...], ¡guerra a la masonería!», apelaba *El Siglo Futuro* el 3 de septiembre de 1935 (p. 8).

Precisamente, una de las medidas aprobadas durante el primer bienio republicano que más enconó los ánimos de la derecha fue la aprobación del Estatuto catalán, considerado por este sector como una amenaza contra la unidad nacional. La propaganda conservadora hizo recaer sobre la masonería la responsabilidad de las aspiraciones nacionalistas catalanas y vascas, en sus intentos por desmembrar al país. El ambiente de confrontación iría en aumento tras la victoria de la CEDA en las elecciones de noviembre de 1933 y la formación del gobierno radical-cedista, rechazado por los sectores de la izquierda. El gobierno catalán mantendría en esta etapa un pulso con el central, que provocaría un clima de tensión, y que alimentaría las acusaciones antimasónicas en la prensa, basadas en la implicación en el conflicto colonial. La guerra de banderas, tan presente en la España actual, promovió un tirante episodio cuando en junio de 1934, la Esquerra catalana izaba las de Cataluña y País Vasco en el balcón del Palacio de la Generalidad, mientras lanzaba consignas a favor de la libertad de ambas regiones. La reacción en la prensa conservadora fue contundente. *El Siglo Futuro* calificó el acto de «filibustero» en un suelto publicado el 16 de junio de 1934, que titulaba: «¡Comedimiento! ¡Comedimiento! ¡¡Que lo tengan los antiespañoles!!», y en el que declaraba: «El fenómeno de hoy no es nuevo en nuestra historia. Ahí está otra vez, como lo estuvo en las Américas, como en 1890 lo estuvo en Filipinas» (p. 1).

De nuevo el 98 era el precedente de la actuación masónica contra la patria, mediante el impulso a las aspiraciones independentistas de Cataluña y País Vasco.

«Sabemos lo que representa la Esquerra, es la enemiga de Dios y la enemiga contra España: la disolución social, la anarquía y la tiranía de los sátrapas», declaraba. El diario reprobaba duramente el nacionalismo vasco, al que reprochaba su origen y base católica. «La patria Euskadi –reprendía– con su fe en Dios, se pone al servicio de la masonería, que reniega de Dios, maldice a su Iglesia y hace rechifla de la fe católica de esos vascos», y calificaba a los nacionalismos de «entelequias masónicas».

En este contexto, el 28 de julio de 1934, Álvaro Alcalá Galiano escribía un artículo en *ABC* en el que conminaba a la formación de una liga nacional para «defender a España contra muchos adversarios en el interior». Su discurso se teñirá de un tono cada vez más apocalíptico, coherente con el palpitante clima de tensión, y al que la prensa contribuirá mediante la utilización de un lenguaje cada vez más exacerbado. «Ya es hora de que los verdaderos españoles se den cuenta del peligro», advertía el escritor. «Porque los enemigos que nos acechan y preparan la total anulación de España se hallan aquí mismo». «Son –señalaba– por un lado los separatistas catalanes y los *nacionalistas* vascos y vizcaínos, contagiados por la misma epidemia antiespañolista». «Por otro –continuaba– las izquierdas revolucionarias, cuyas orientaciones políticas reciben su inspiración del extranjero: republicanos masones, socialistas marxistas, 'frente rojo' comunista, sindicatos obreros anarquistas, etc.» («Hacia una liga nacional»: 16).

El discurso redundaba, por tanto, en una amalgama de elementos confabulados contra España. Las alertas fueron en aumento tras los sucesos de octubre de 1934,

que fueron aprovechados por Companys para proclamar, de nuevo, el Estado catalán. *El Debate* no dudó en culpar a la masonería de estar detrás de los convulsos acontecimientos. En un suelto titulado «Compañeros de Companys», publicado en plena agitación revolucionaria, el 7 de octubre de 1934, exclamaba:

> ¡Todos juntos! ¡Todos unidos a los traidores de España! Son los hermanos masones. Los mismos que vendieron a España en las Antillas y en Filipinas; los que en las logias de aquellas islas incubaron la rebeldía; los que con sus mandiles taparon las armas de los filibusteros hasta el momento del estallido guerrero. Los que desde España y desde los mandos de las colonias españolas desgastaron la autoridad, la ataron sigilosamente las manos (p. 1).

El concepto de «traidor» volvía a ser utilizado para definir a los miembros de la institución. Término que formará parte del glosario antimasónico acuñado desde los inicios del discurso antimasónico, vinculado a la faceta antipatriótica. Esta sería, precisamente, una de las variantes del discurso más exaltado, ya que el lenguaje utilizado se dirigió a la parte emocional del público, con el fin de promover una reacción frente a una amenaza creada por esta propaganda: «Separatismo, marxismo, masonería: tres facetas de una sola Anti-España –señalaba *El Debate*–. Para vencer no vacilan en sacrificar ni a la patria ni a los españoles que en ella viven. Bueno es conocerlo, porque el simple conocimiento engendrará la repulsa unánime de todos los

patriotas españoles. ¡Son los enemigos!» (*ED* [*El Debate*], «Compañeros de Companys», 7 octubre 1934: 1).

El lenguaje, cada vez más exacerbado, era un reflejo de la tensión latente, manifiesta a través de un conjunto de consignas que contribuyeron, sin duda alguna, a la exaltación de los ánimos, que culminaría en el fatal estallido de la Guerra civil. Conforme transcurre el periodo, las apelaciones a la lucha fueron incrementándose, con términos agresivos: «¡Sangre! A muchos aterrará la palabra –se leía en *El Siglo Futuro*, el 18 de diciembre de 1935–; pero el sacrificio se impone, y el corazón español no se arredrará para salvar a la patria, que peligra [...] ¡A salvar España!» (p. 7). La exhortación venía precedida de una advertencia acerca de la conjura de «todas las fuerzas anticristianas» contra España, «blanco preferido –apuntaba el diario– de la revolución del marxismo, de la masonería, del judaísmo». «España no se entregará a sus enemigos –proclamaba–; España tiene hijos que no la traicionan, y que le darán su sangre pasa salvarla».

Palabras como «sangre», «guerra», «matar» se reproducirán en la prensa, lo que denota que, dentro del discurso general de confrontación con la República, el antimasónico fue utilizado de forma apocalíptica para crear un clima proclive a la acción contra la situación descrita a través de esta propaganda. «La guerra civil [...] no puede ser un *don del cielo* para un ateo», parafraseaba Mauricio Carlavilla del Barrio a Romero Alpuente en una carta dirigida a Álvaro de Albornoz, como respuesta a un artículo publicado por el político republicano radical en *El Liberal*, en el que especulaba

acerca de la identidad del autor refugiado tras el pseudónimo de Mauricio Karl. «Es un *don* del Enemigo que cabalga sobre los cuatro caballos apocalípticos: separatismo, marxismo, anarquismo y masonería… en razia interminable sobre los escombros de la Patria, manchados de sangre, fango y lágrimas». Respuesta que culminaba con esta declaración que ya resultaba de mal augurio: «Yo pondría fin a la guerra civil en España. Estad seguros. Aunque fuera preciso morir. Y matar» (*ESF*, 27 julio 1935: 30).

Los comicios de 1936 amplificaron los efectos de estas consignas, utilizadas como estrategia electoralista, con mensajes en los que no se escatimó la violencia verbal contra el adversario. A ello contribuyó la campaña de denuncia capitaneada por *El Siglo Futuro* y secundada por otros diarios, como *ABC* y *La Nación*, en la que se solicitaba la depuración de militares masones, de acuerdo con la petición realizada un año antes en el Congreso por el diputado independiente Cano López, en la que solicitaba la prohibición de la masonería en el Ejército (Martín Sánchez, 2004: 365 y García García, 2010: 851). El periodo álgido de esta campaña coincidía precisamente con el electoral, pues se iniciaba el 10 de enero y abarcaría hasta el 14 de febrero de 1936; esto es, hasta dos días antes de la celebración de las elecciones.

La acusación formulada a través del diario tradicionalista se basó en el incumplimiento de la propuesta aprobada, y señalaba con nombres y apellidos a militares masones que, no solo permanecían en sus puestos, sino que habían sido promocionados a otros superiores

bajo el gobierno de Portela Valladares, señalado también como masón en la prensa de la derecha.

El asunto fue magnificado a través de argumentos que sostenían la peligrosidad de la infiltración de una asociación como la masonería, conceptuada de antinacional, en una institución que representaba el bastión del patriotismo y de la unidad nacional y cuya función era, precisamente, la de defender a España de los enemigos internos y externos. Y como ejemplo, volvía a recordarse la nefasta intrusión masónica en este ámbito, en casos como el de Riego, responsable de la pérdida de las colonias americanas.

Las acusaciones directas no solo promovieron un desfile de declaraciones de militares que negaban su pertenencia a la masonería, y que fueron publicadas en *El Siglo Futuro* y en *ABC*, sino que fomentarían un mayor clima de recelo en el propio ámbito castrense, a las puertas de unas elecciones caracterizadas por una profunda división ideológica, y en el que las consignas a través de la prensa ayudaron a caldear aún más la situación. «Si esta se hace dueña de nuestro Ejército –se advertía desde el rotativo integrista–, nada habrá que hacer para contener a la revolución, porque todo será inútil». Y continuaba:

> Porque la masonería es el separatismo, es la revolución social, es el desquiciamiento interior y la entrega, inerme, de la Patria a poderes secretos internacionales, que van en España haciendo su labor, avanzando por días en el camino previamente trazado para llegar a destrozarla.

> Una vez más, ¡alerta!, y a destruir esa maldita hierba que no deja florecer el campo de las pretéritas grandezas nacionales (*ESF*, «Los generales citados como masones ocupan ya los puestos vitales del Ejército», 14 enero 1936: 12).

La importancia concedida a las elecciones de febrero de 1936 en la prensa es decisiva para comprender el grado de enfrentamiento entre dos sectores irreconciliables tras cinco años de desencuentros, oposición y cruce de responsabilidades sobre los numerosos actos de contestación a la política del contrario. La contienda electoral fue concebida en la prensa conservadora como la lucha entre dos Españas, entre la «revolución» y la «contrarrevolución», la Patria y la Antipatria, en la que estaba en juego la propia supervivencia del país y en la que se hizo partícipe al lector de su responsabilidad en el rescate de una nación acechada por el peligro que representaba la izquierda. «Se trata de salvar la existencia misma de España –instaba Ramiro de Maeztu en *ABC*, el 15 de enero de 1936– formando la unión sagrada de todos los valores auténticamente nacionales frente a la formidable coalición de la Antipatria, dirigida por los agentes de la Internacional revolucionaria» (p. 1).

El recurso al miedo fue uno de los elementos más potenciados entre las estrategias propagandísticas electoralistas, mediante un lenguaje tenebroso con el que se pretendía sembrar la alarma ante la situación. «El Ejército internacional de la Antipatria se apresura de nuevo para otro asalto al Poder, a fin de saciar después sus feroces instintos de venganza y rapiña», alertaba el escritor.

«Este conglomerado de la III Internacional recibe inspiraciones y dinero de la poderosa liga judeo-masónica-marxista que va alargando sus ávidos tentáculos por los Estados de la cristiandad» y cuyo freno hacía radicar en el «triunfo electoral de la auténtica España» (*ABC*, «Frente a la revolución», 15 enero 1936: 1).

La victoria del Frente Popular radicalizaría la postura de los sectores de la derecha, en un ambiente en el que los enfrentamientos callejeros y las represalias políticas impulsarían un golpe de Estado que ya venía fraguándose desde años antes entre un sector del Ejército, en connivencia con la mayoría de las formaciones de la derecha. La victoria de Franco y el establecimiento de la dictadura supusieron el mantenimiento del discurso antimasónico, en el que no se renovó ninguno de los argumentos que alimentaron ese «mito» pero que, curiosamente, siguen siendo los mismos utilizados por algunos historiadores actuales, interesados en su pervivencia.

Conclusiones

Uno de los aspectos que desde los orígenes ha formado parte del conocido como «mito» masónico ha sido el de la concepción de la institución como una asociación antipatriótica, fundamentada en la forma de introducción de la misma en España a través de las fuerzas invasoras francesas de 1808. En lo sucesivo, esta visión llevaría a alimentar un discurso que haría recaer sobre la asociación la responsabilidad de los

acontecimientos históricos más negativos, entre los que se resaltaría la pérdida de las colonias, como una de las acciones insertas dentro de los planes de destrucción de la grandeza española.

A la idealización del pasado imperial, se sobrepuso un discurso maniqueo, cargado de connotaciones negativas y tenebrosas, impulsado desde los sectores católicos y conservadores a partir de las directrices emanadas de la propia Iglesia a través de sus numerosos documentos de condena y el impulso de publicaciones para combatir a la masonería como institución tradicionalmente contraria al catolicismo.

Aunque ya desde la introducción de la masonería en España se desarrolla una propaganda contra la misma, el avance del liberalismo y la identificación que se establece entre esta ideología y la institución promovió un mayor desarrollo de la publicística, que encontraría en los papas Pío IX y León XIII sus principales promotores. Precisamente León XIII, consciente de la creciente importancia de la prensa en la sociedad de masas de finales del XIX, conminó a la creación de publicaciones dedicadas expresamente a combatir a la masonería, lo que fructificó en iniciativas como la *Revista Antimasónica*, aparecida en esta etapa con el objetivo específico de hacer frente a la presencia de la Orden en España.

Esta acción propagandística se enmarcó en un contexto marcado por la crisis finisecular, en la que las consecuencias de la pérdida colonial provocaron una búsqueda de responsabilidades de la que la masonería recibiría la mayor carga de culpa. La atribución de la

autoría masónica de este acontecimiento se mantuvo como línea argumentativa dentro del discurso antimasónico, revitalizado durante la II República, como etapa en la que la propaganda contra la asociación alcanzó su periodo de máxima intensidad, utilizado por los sectores católicos y de la derecha como instrumento de oposición ideológica contra el régimen político.

El discurso antimasónico se inscribió dentro del general desarrollado contra la República, en el que la prensa, como elemento hegemónico de comunicación y formación de opinión pública en esta etapa, jugó un papel decisivo en su difusión. Esta propaganda se desarrolló de forma integrada a través de todo un entramado propagandístico, en el que los sectores de la derecha utilizaron todos los medios al alcance, y en el que la unidad y coherencia en las consignas divulgadas a través de los diferentes ámbitos demostró ser de gran eficacia, a juzgar por el impacto producido y su permanencia a lo largo del tiempo.

Junto a la identificación entre República y masonería como argumento principal, la propaganda amoldó el discurso al contexto político, para atribuir al influjo de la asociación buena parte de las medidas republicanas, como el impulso laicista del régimen, su infiltración en ámbitos «patrióticos» claves como el Ejército, el impulso revolucionario mediante su vinculación con el marxismo o el fomento del separatismo catalán y vasco, dentro de sus iniciativas para destruir a España, como ya lo intentase históricamente en el conflicto colonial.

Las estrategias utilizadas apenas difirieron con respecto a las puestas en uso desde los inicios de esta

propaganda. El recurso al miedo y el uso de un lenguaje siniestro buscaba como objetivo, no solo la repulsa del lector hacia la institución, sino su participación activa para combatir a un régimen político dominado por la misma y cuya consecuencia era la amenaza representada por la coalición de elementos antipatrióticos cuyo último fin era el de apoderarse del país. Las apelaciones, dirigidas al sentimiento del lector, se basaron en la necesidad de preservar los valores nacionales en peligro y la propia integridad de una patria acechada por la coalición de fuerzas judeo-masónico-comunistas, que pretendían su exterminio.

El uso de un lenguaje exaltado contribuyó al clima de crispación creciente, sobre todo, a partir de la Revolución de Octubre de 1934, en el que la propaganda antimasónica ganó intensidad en un ambiente en el que la división ideológica era cada vez más palpable a tenor de la consignas electoralistas, en las que las apelaciones para acabar con el adversario político auguraban ya un fatídico desenlace.

La especial fobia antimasónica de Franco cobijó el mantenimiento de este discurso, al que se prestó fervorosamente el mismo dictador en persona, pero al que se sumaron muchos de los propagandistas que habían contribuido al mismo en el anterior periodo republicano.

La remisión constante a un glorioso pasado imperial como base de la propaganda franquista sirvió para revitalizar de forma constante la acusación contra la masonería como autora de la desintegración colonial, pero también se utilizó para justificar el golpe de Estado y

presentar al dictador como salvador de la patria amenazada por el contubernio judeo-masónico-comunista.

Pese a los cambios políticos y sociales experimentados en España en las últimas décadas, sorprende la pervivencia del prejuicio antimasónico, lo que demuestra la eficacia de esta propaganda, pero también que muchas de las estructuras mentales de la sociedad española se mantienen intactas a pesar de la evolución económica, política y social. Esta circunstancia está siendo aprovechada hábilmente por algunos propagandistas, que siguen utilizando exactamente las mismas argumentaciones históricas, pese al desmontaje de la mayoría de los argumentos antimasónicos.

Bibliografía

Canal, Jordi (1996) «Las campañas antisectarias de Juan Tusquets (1927-1939): una aproximación a los orígenes del contubernio judeo-masónico-comunista en España». En *La masonería en la España del siglo XX*. Editado por el Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME), Zaragoza, II, pp. 1193-1214.

Cierva, Ricardo de la (1999) *La palabra perdida: el triple secreto de la masonería: orígenes, constituciones y rituales masónicos vigentes nunca publicados en España*. Fénix, Toledo.

Cierva, Ricardo de la (2002) *La masonería invisible: una investigación en Internet sobre la masonería moderna*. Fénix, Toledo.

Cierva, Ricardo de la (2008) *La infiltración: documentos y conclusiones sobre la infiltración marxista y masónica en la Iglesia española y universal del siglo XX*. Fénix, Toledo.

Creus y Corominas, Teodoro (1899) *La masonería y su intervención en los principales sucesos políticos de los tres últimos siglos*. Librería Religiosa, Barcelona.

Cuartero Escobés, Susana (1996) «José Rizal y Fermín Galán. Dos mitos para la masonería española del siglo XX». En *La masonería en la España del siglo XX*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, pp. 211-226.

Cuartero Escobés, S.; Ferrer Benimeli, J. A. (1999) «José Rizal y la masonería en el centenario de su fusilamiento (1896-1996)». En *La masonería española y la crisis colonial del 98*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, pp. 325-350.

Cuartero Escobés, Susana (2006) *La masonería española en Filipinas*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.

Domínguez Arribas, Javier (2007) «Juan Tusquets y sus ediciones antisectarias (1936-1939)». *En la masonería española en la época de Sagasta*. Editado por CEHME, Zaragoza, II, pp. 1157-1196.

Felipe González, Ramón (1987) «'La Verdad', un periódico antimasónico en el contexto de la crisis finisecular». En *La masonería española en el siglo XIX*. Editado por CEHME, Zaragoza, II, pp. 883-897.

Ferrer Benimeli, José Antonio (1982) *El Contubernio Judeo-Masónico-Comunista. Del satanismo al escándalo de la P-2*. Istmo, Madrid.

García García, Cristóbal (2010) «El diputado Dionisio Cano López y la Masonería». En *La masonería española: represión y exilios*. Editado por CEHME, Zaragoza, II, pp. 851-869.

Goujat, Hélène (2007) «Sobre el compromiso y 'descompromiso' masónico del filipino José Rizal en la época de Sagasta». En *La masonería española en la época de Sagasta*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, pp. 713-723.

Martín de la Guardia, Ricardo M. (1990) «Falange y Masonería durante la Segunda República: hacia la configuración del modelo de Contubernio». En *Masonería, Revolución y Reacción*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, 497-511.

Martín de la Guardia, R.; Pelaz López, J. V.; Pérez Sánchez, A. (1993) «La polémica sobre Filipinas en la prensa peninsular (1896-1899)». En *La masonería española y americana*. Editado por CEHME, Zaragoza, pp. 833-854.

Martín Sánchez, Isabel (2004) «Masonería y ejército durante la II República: la propaganda 'antimasónica' aplicada al ámbito castrense». En *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, 365-381.

Martín Sánchez, Isabel (2007) *El mito masónico en la prensa conservadora durante la II República*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.

Martínez de las Heras, Agustín (1999) «La estrategia periodística en la 'Unión Antimasónica Española': las revistas antimasónicas». En *La masonería española y la crisis colonial del 98*, editado por el Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME), Zaragoza, II, pp. 613-645.

Morales Ruiz, Juan J. (1996) «El último discurso de Franco». En *La masonería en la España del siglo XX*. Editado por CEHME, Zaragoza, II, pp. 1233-1253.

Morales Ruiz, Juan J. (2007) «Franco: Caudillo antiliberal y antimasón». En *La masonería española en la época de Sagasta*. Editado por CEHME, Zaragoza, II, pp. 1213-1240.

Ortiz Armengol, Pedro (1999) «Fuentes históricas filipinas sobre Rizal y su entorno». En *La masonería española y la crisis colonial del 98*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, pp. 351-360.

Paz-Sánchez, Manuel de (1993) «La masonería y la pérdida de las colonias». En *La masonería española y americana*. Editado por CEHME, Zaragoza, pp. 1.107-1.125.

Paz-Sánchez, Manuel de (2006) «Masonería española y emancipación colonial». *Revista de Indias*, 238: 737-760.

Paz-Sánchez, Manuel de (2006). *La masonería y la pérdida de las colonias*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.

Paz-Sánchez, Manuel de (2008) *Martí, España y la masonería*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.

Rodríguez Jiménez, José Luis (2010) «Carlavilla, un personaje al servicio de las teorías conspirativas judeo-masónico-comunistas y de la conspiración contra la Segunda República Española». En *La masonería española: represión y exilios*. Editado por CEHME, Zaragoza, II, pp. 871-886.

Sánchez Ferré, Pere (1987) «La masonería española y el conflicto colonial filipino». En *La masonería en la España del siglo XIX*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, pp. 481-496.

Tirado y Rojas, Mariano (1893) *La masonería en España*, Impr. Enrique Maroto y Hermano, Madrid.

Torres Cuevas, Eduardo (1999) «El 98, Cuba y la masonería cubana». En *La masonería española y la crisis colonial del 98*. Editado por CEHME, Zaragoza, II, pp. 1089-1113.

Torres Cuevas, Eduardo (2004) «José Martí y la masonería». En *La masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*. Editado por CEHME, Zaragoza, I, 551-568.

Vidal, César (2005) *Los masones. La sociedad secreta más influyente de la historia*. Planeta, Barcelona.

El sinuoso recorrido de la masonería española en Filipinas: tradición y pervivencia de lo español

Susana Cuartero Escobés
Universidad de Zaragoza

La verdad es que las Islas Filipinas apenas son conocidas en parte alguna sino por las líneas y los colores del mapa. (Francisco Cañamaque)

Es frecuente que al referirnos a las últimas posesiones del Imperio español pensemos, por este orden, en Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Las islas del Pacífico siguen siendo una lejana, desconocida y antigua posesión, descubierta por casualidad en 1521 y perdida en 1898, junto con los últimos territorios de lo que fue el imperio en el que no se ponía el sol. Hoy día tan solo son el vestigio de un pasado olvidado.

Por su parte, y teniendo en cuenta las tradicionales trabas que han acompañado el devenir de la masonería (persecuciones, excomuniones y represión de diferente índole) llama la atención que la institución llegara

a instalarse y se difundiera en un territorio tan alejado de la Península pero, sobre todo, sorprende que superara la crisis finisecular, sobreviviendo hasta bien entrado el siglo XX.

El resultado de unir la historia de las islas con la de la institución masónica fue una particular implantación de las logias. Dicha implantación obedeció a las políticas más o menos expansionistas de los diferentes Orientes españoles que auspiciaron talleres en aquellos territorios. Como consecuencia de los hechos históricos que se sucedieron, la masonería fue progresivamente evolucionando y adaptándose, en ocasiones de modo traumático, hasta verse inmersa en un nuevo orden internacional.

A lo largo de las siguientes páginas esbozaremos los cambios ocurridos en la institución tanto en su ámbito interno como en sus relaciones con los diferentes círculos de acción y que la abocaron a transformarse y a reinventarse con el único fin de mantenerse fiel a su origen español. Trataremos de trascender a la tradición española y de lo español en la masonería de Filipinas durante el siglo XX.

No vamos a detallar en este trabajo los orígenes e implantación de la masonería española en las islas del Pacífico[1]. Damos por sentado que la Institución llegó, se asentó y tuvo una azarosa vida interna y una complicada interacción con el entorno. Ambas cosas la hacen diferente de otros casos y le otorgan ese carácter

---

[1] Cuartero, Susana (2006*), La masonería española en Filipinas*.

particular en el que lo español se mezcla con lo filipino y lo filipino vuelve a lo español.

Pinceladas sobre la masonería española en Filipinas

¿Cuáles fueron los cambios habidos en el seno de la institución? ¿Qué se conservó y qué cambió en la nueva etapa de la masonería hispano-filipina respecto de la masonería decimonónica: el idioma, la organización...? ¿Hacia dónde se encaminaron sus trabajos? Para dar respuesta a estas cuestiones haremos un breve esbozo de la implantación de la masonería en el espacio y en el tiempo en los que se va a desarrollar este trabajo: del último tercio del siglo XIX al primer cuarto del siglo XX.

Los territorios que compusieron el Pacífico español, las islas Filipinas y todas las posesiones de la Micronesia Española, fueron gobernados por el Virreinato de Nueva España, con capital en México, hasta la independencia de América en 1821. A partir de ese momento, las comunicaciones, suministros y recursos de cualquier tipo se vieron afectados, ya que pasaron a depender directamente de la lejana capital de España, lo cual dificultó su gobierno. A ello se unió el hecho de que en las Constituciones de 1837 y de 1845 quedó establecido que las provincias de Ultramar pasaban a ser administradas por leyes especiales, lo que hizo desaparecer la igualdad de todos los españoles que había proclamado la Constitución de Cádiz en 1812.

La vulnerabilidad de un territorio tan disperso y tan alejado de la madre patria tuvo como consecuencia el incremento de efectivos militares, así como la creación de la figura del Gobernador General, generalmente militar, a quien se le suponía una persona resuelta, con dotes de mando y capacidad para organizar y repeler cualquier tipo de injerencia externa o de revuelta interna. Sin embargo, fueron pocas las ocasiones en las que pudo actuar sin contar con la presión y la influencia de las velas y del incienso, es decir, del clero.

Hacia la década de 1870 se intentaron llevar a cabo reformas modernizadoras que, finalmente, quedaron reducidas a un programa de medidas de índole económico más que social. Dichas medidas propiciaron que la colonia se convirtiera en un territorio rentable para el fisco y para los empresarios que querían probar o incrementar su fortuna. Pese a los aparentes esfuerzos, la realidad era la que era y, tanto las autoridades locales, como el gobierno del país se mostraron incapaces de mediar para solucionar el creciente descontento de las clases bajas filipinas, en su mayor parte dedicadas a labores rurales y de servicio doméstico. El resultado fue un orden profundamente jerarquizado y dividido entre peninsulares y nativos.

Entre ambos grupos se situó una emergente élite de filipinos educados en centros españoles y cultivados en Europa, que comenzó a tener ideas propias. Fue, precisamente, el interés y el respeto de esta clase por la cultura española lo que facilitó la expansión de las tradiciones durante un largo período de tiempo. Pero ese aura de

prestigio hacia lo español se fue tornando en resentimiento toda vez que el gobierno de la metrópoli no supo canalizar las aspiraciones de una élite criolla que había sido excluida hasta de tener representación en las Cortes.[2] Desde este momento, la lucha por recuperar el estatus perdido a golpe de decreto se convirtió en la máxima aspiración de los intelectuales filipinos, que concentrarían sus esfuerzos en lograr ser, nuevamente, una provincia.

En este contexto se sitúan los orígenes de la masonería española en Filipinas. En relación con la Península es un comienzo tardío y del que se tienen muy pocos detalles. Se barajan lugares, personajes y fechas pero no hay fuentes verosímiles que lo avalen. La información fiable que se refiere a ella no se remonta más allá de 1873.[3]

---

[2] La representación en las Cortes databa de comienzos del siglo XIX. El 24 de septiembre de 1810 inauguran sus sesiones las Cortes Constituyentes de Cádiz. En ellas figuran los españoles Pedro Pérez de Tagle y José Manuel Couto como representantes de Filipinas, ya que los verdaderos delegados no habían podido llegar a tiempo. Unos días después, el 15 de octubre, mediante un decreto se reitera la antigua tesis de los Habsburgo de que las posesiones ultramarinas en ambos hemisferios eran parte del Imperio español y sus naturales gozaban de los mismos derechos que los nacidos en la Península. El primer representante de Filipinas en las Cortes fue Ventura de los Reyes. Muerto Fernando VII, los territorios de Ultramar fueron autorizados a elegir diputados con el claro fin de ganar adeptos a la causa de la Regente Mª Cristina en detrimento del pretendiente a la corona Carlos. Filipinas envió varios delegados entre 1834 y 1836 pero, debido al caos reinante, el 18 de abril de 1837, las Cortes dispusieron que desde ese momento las posesiones de Ultramar se gobernarían por leyes especiales y no podrían enviar representantes al cuerpo legislativo. Este estatus fue ratificado en 1863 cuando el gobierno liberal del Marqués de Miraflores creó el Ministerio de Ultramar a imitación del modelo británico.

[3] La primera obediencia que se estableció fue el GODE, la cual el 19 de enero de 1873 constituyó un triángulo de Caballeros Rosa Cruz para

Las escisiones, pugnas y diferencias en el seno de las obediencias españolas tuvieron fiel reflejo en las islas, de modo que es difícil desligar el desarrollo de la masonería en Filipinas de lo que ocurrió en la Península. Adoleció de protagonismos personales, irregularidades y anomalías varias que se tradujeron en un conglomerado de individuos que se calificaban de masones pero que no actuaban como tales.

La estructura administrativa y social impuesta en las islas tampoco facilitaba las relaciones ni entre personas ni mucho menos entre grupos. Además de la importante jerarquización, la mayoría de las logias contaba entre sus filas con un nutrido grupo de empleados civiles y militares a los que se dispersaba con frecuentes cambios de destino, lo cual imposibilitaba las reuniones. Los insulares, por su parte, tras la sublevación de Cavite en 1872, eran objeto de férrea vigilancia al considerar su grado de ilustración como peligroso y sus actos como filibusteros. Este abismo que mantenía a los grupos separados hacía que no tuvieran ni la influencia ni el poder que la historiografía ultra-conservadora les ha atribuido.

La masonería se prefiguraba como la fuerza capaz de aunar los intereses de todos los elementos dispersos. Sin embargo, además de que no había llegado a asentarse en suelo filipino, padecía un problema más

---

poder admitir a profanos e iniciarlos, no habiendo hasta esa fecha ninguna logia regular constituida en suelo filipino. Este dato es importante por cuanto en el siglo XX fue uno de los argumentos empleados para defender las posesiones ultramarinas ante el enfrentamiento con la masonería norteamericana por cuestiones de jurisdicción territorial.

grave: el de la iniciación de los primeros filipinos nativos en las logias.

A lo largo de casi dos décadas, entre 1870 y 1889, la masonería española realizó varios e infructuosos intentos por asentarse y consolidarse en Filipinas. Tuvieron presencia las cinco obediencias preponderantes de la península, con la misma secuencia temporal que vivieron en España: Gran Oriente de España (GODE), Gran Oriente de España, presidido por Juan Antonio Pérez (GODE Pérez), Gran Oriente Nacional de España (GONE), Gran Oriente Español (GOE) y Gran Logia Simbólica Española (GLSE)[4].

De todos ellos tan solo uno, el GOE, fue capaz de crecer, desarrollarse en torno a un poder fuerte, el de su fundador Miguel Morayta, y conseguir una hegemonía masónica tan sólida que superó la crisis finisecular.

A la vista de los datos aportados por los cuadros lógicos, podemos afirmar que entre 1873 y 1889 la presencia de nativos en las logias españolas de Filipinas es nula, mientras que la de mestizos y criollos es puntual y escasa.

La masonería española era una institución netamente europea. Esta tendencia cambió hacia 1884[5], cuando se

---

[4] Ferrer, José Antonio (1987).

[5] Esta fecha hay que cuestionarla, puesto que en ningún momento se aclara cómo y por qué se dicta la medida. Además, según Kalaw, una carta de Morayta fechada en 1916 asegura que las logias fueron abiertas a los filipinos en 1889. (Kalaw, Teodoro M., *Philippine Masonry*, p.17). En realidad tampoco es que fueran abiertas las puertas de los talleres, es que en esa fecha se fundan logias exclusivamente de filipinos.

decidió abrir las puertas de la organización a todos aquellos indios y mestizos que «[…] supieran leer y escribir y tuvieran una posición responsable, suponiendo que amaran a España y tuvieran una religión definida» (Schumacher, 1973). Pero esta medida no tuvo el resultado deseado y, en Filipinas, solo podemos constatar la presencia esporádica de mestizos y criollos.[6]

Durante los últimos años de la década de 1880, la colonia de intelectuales filipinos residentes en España se organizó a través de diferentes asociaciones y emprendió una activa campaña de propaganda apoyada por Morayta, con el fin de dar a conocer las condiciones de vida de los habitantes de las islas, sus peticiones y demandas. Básicamente las reclamaciones se reducían a tres: representación en las Cortes, abolición de la censura y prohibición de deportaciones arbitrarias:

> Aquella región esencialmente española; aquella población de 8 millones de habitantes que no tiene un solo diputado en el Parlamento español; aquel país que carece de prensa y cuya instrucción primaria y superior se halla a disposición del oscurantismo […]. Sin fundamento expreso ni tácito en las leyes vigentes, allí se observa la práctica vejatoria de deportar y

[6] Un tal José A. Ramos en 1887, en la logia *Constancia* de Manila, que dependía del GODE. Según aparece en el propio cuadro del taller, José A. Ramos, simbólico *Socorro*, grado 3º, era un comerciante español-filipino, casado con una inglesa y parece ser que fue iniciado en Londres. Según apunta Schumacher, este señor se afilió a la logia *Luz de Oriente* en 1884, pero, en la lista de la logia de ese año, no aparece su nombre, a diferencia de la de 1887, en la que sí figura.

> relegar a lejanas islas [...] a cualquier vecino sin sentencia judicial, sin audiencia del reo [...].[7]

Los fines de la masonería y de las organizaciones nacidas al abrigo de su protección eran claramente «asimilistas, fusionistas, unionistas, pero no separatistas».

El 5 de abril de 1892 la logia *Solidaridad* remitió a la logia *Firmeza nº 34* de Cádiz una carta en la que explicaba por qué era necesario establecer la Institución en el archipiélago magallánico:

> Vamos a ocuparnos de las provincias de Ultramar, tan necesitadas de justicia, tan hambrientas de legalidad, tan deseosas de igualdad. Si en alguna parte hemos de convenir que son necesarias e indispensables nuestras doctrinas de paz y caridad, es indudablemente en esos territorios. Allí es donde hay que darle un carácter expansivo liberal y democrático; allí es donde hemos de hacer resaltar nuestras ideas de fraternidad, y donde hemos de demostrar que, si desgraciadamente en España, existen hombres que quieren hacer de aquellos territorios feudos inalienables por el despotismo y la tiranía, esos son hijos espurios de la noble España, que ama por igual a todos sus hijos [...]. En Filipinas, donde el clericalismo ha hecho su presa, embruteciendo a sus habitantes; debemos organizar un Consejo de la Orden, que les libre del yugo que quieren imponérseles, y

[7] *La Solidaridad*, Año I, Barcelona, 30 abril 1889.

> que a la par sea la vanguardia de la civilización y el progreso [...][8].

Morayta defendía y apoyaba el asimilismo, la representación en las Cortes, y una serie de reformas liberalizadoras que, dado el carácter anticlerical del fundador del GOE, tendían a restringir la preponderancia de las órdenes religiosas. Algo que, perfectamente, podía haber sido el programa del Partido Asimilista de Filipinas, si éste hubiera llegado a materializarse, como ocurrió en Cuba. Morayta nunca prestó su apoyo a ideas autonomistas y mucho menos separatistas:

> No hay, por tanto, ni hubo nunca, ni seguramente habrá en ninguno de los actos producidos por nuestros asociados, ni siquiera un indicio de que el Gran Oriente español no coloca sobre su cabeza como cosa sagrada, la integridad de la patria...[9]

La deportación de Rizal tras la publicación de su obra *El Filibusterismo* (1891) inauguró otra etapa de inestabilidad. Las autoridades eclesiásticas presionaron al gobernador en relación con la masonería y éste inició actuaciones contra varios miembros de la institución acusándolos de filibusterismo.

---

[8] Archivo Histórico Nacional de Salamanca. Sección Guerra Civil [AHNS], Leg. 736-A-11.

[9] *Boletín Oficial del Grande Oriente Español* [BOGOE], Año III, 20 septiembre 1896, nº 114, p. 205.

Así las cosas, nos situamos en la década siguiente, a la altura de 1891, momento en el que se produce el resurgir del GOE en Filipinas. Animada por la llegada masiva de filipinos procedentes de la Península, la institución se organizó bajo la dirección de fervientes nacionalistas que no dudaron en utilizar la estructura ya creada para difundir ideas separatistas e independentistas, radicalmente diferentes del ideario masónico.

En los pocos años que duró esta etapa, hasta agosto de 1896, momento de la insurrección tagala, llegaron a crearse más de veinte logias.

A partir de 1896, tras la inculpación de la masonería española en la revuelta *Katipunera* y en la posterior pérdida de las colonias ultramarinas, la institución se sume en un profundo letargo. La clausura de las logias, la incautación de archivos, registros y bienes y la persecución de sus miembros la condujeron a la inactividad, a la vez que comenzó a crearse una leyenda negra que convertía a la masonería en una suerte de fuerza oculta capaz de provocar revoluciones. En Filipinas, numerosos y destacados miembros de la institución fueron detenidos, encarcelados o deportados.

> Aquí los mas.·. sufren deportaciones injustificadas y son arrancados de sus hogares para trasladarlos a largas distancias y puntos insanos; aquí no se respeta el sagrado santuario del domicilio cuando se trata de masones o los que nos son afines, bajo el pretexto de que conspiran contra la patria, ni hay ley que la voluntad de ese enjambre de sicarios que si fueron los

> verdugos de nuestros padres no son menos crueles con los animales hijos que recogimos su legado.[10]

En otros casos, entre los que se encuentra el propio José Rizal, directamente fusilados tras un juicio sumarísimo acusados de traición, sedición e infidencia.

Pero, a pesar del alto precio que tuvo que pagar, la masonería española del siglo XIX había dejado una huella imborrable en el alma de los filipinos y sus destinos permanecieron unidos durante mucho más tiempo.

Tras el pacto de Biac-na-bato (1898) que puso fin al enfrentamiento con España, Filipinas emprendió una nueva campaña contra su nueva metrópoli, Estados Unidos (1899-1902), terminada la cual, todo, incluida la masonería, era diferente.

Desaparecida oficialmente de Filipinas el 21 de agosto de 1896, día en el que estalló la insurrección tagala, la masonería española reanudó sus trabajos en las islas tres años después, en 1899, y se desarrolló y vivió de modo continuo prácticamente hasta 1924.

Durante el primer cuarto del siglo XX, y al margen de riñas y disputas internas, la masonería no dudó en dedicar sus esfuerzos a cuestiones profanas que, si bien estaban prohibidas en el seno de las logias, eran permitidas en tanto en cuanto afectaban a lo que ellos llamaban el *bien general*.

Los nuevos dueños de las islas dispusieron de suficientes recursos económicos y humanos como para

---

[10] Archivo General de Indias, Sevilla [AGI], Diversos, Legajo 35.

modernizar lo que quedaba de las arcaicas estructuras coloniales y, además, contaron con la colaboración de una parte de la élite filipina. Este grupo, en gran medida integrado por los supervivientes de la guerra casi continua, habida desde 1896 hasta 1902, seguía siendo consciente de que la realidad política de un Estado filipino independiente no era posible todavía, y no dudó en integrarse en el nuevo *statu quo*, para intentar conseguirlo desde dentro del propio sistema. Muchos de estos prohombres formaban parte de la masonería española.

Durante el siglo XX la masonería española encontró un inesperado rival que nada tenía que ver con los anteriores; fue la masonería americana. Era ésta una institución fuertemente arraigada en Estados Unidos y, por extensión, en los lugares a donde llegaba: era mucho más numerosa y contaba con el amparo y la protección de gobernantes, funcionarios, etc.; pero, sobre todo, estaba exenta de las rivalidades que siempre aquejaron a los talleres españoles.[11] En julio de 1902 la masonería americana emprendió una campaña de desacreditación del GOE, acusándole falsamente de no estar reconocido en el concierto internacional.

[11] Fueron varios los casos de rivalidades y peleas, pero si hay uno destacable es el que enfrentó a varios miembros de las logias *Modestia nº 199* y *Sinukuan nº 272* en las elecciones a diputados a la Primera Asamblea Filipina que creaba el gobierno americano. Era 1907 y los hechos concluyeron con el cierre de la logia *Modestia*, la primera en levantarse tras la separación de España.

Entre ambas masonerías se desencadenó una soterrada lucha por conseguir más afiliados e incrementar sus círculos de influencia.

En 1906 hubo un nuevo intento por parte de la masonería norteamericana de arrebatar al GOE varios talleres. La idea era que las logias *Modestia, Sinukuan* y *Dalisay,* se fusionaran con la *Manila* Lodge, la *Cavite* Lodge y la *Corregidor* Lodge (hasta el momento pertenecientes a la Gran Logia Regional de California), y fundaran un Oriente Filipino. Como la idea no prosperó, la masonería norteamericana prohibió la entrada en sus talleres a visitadores de logias españolas.

En 1907, el GOE creó la Gran Logia Regional con el objeto de contrarrestar estos ataques. Pero los problemas jurisdiccionales continuaron y los desafíos norteamericanos también. El 19 de diciembre de 1912, los competidores de la obediencia española crearon la Gran Logia Regional de Masones Libres y Aceptados de las Islas Filipinas (Rito de York).

Los avances conseguidos en el terreno político fueron determinantes a la hora de cambiar de jurisdicción masónica. Conseguida cierta independencia legislativa, era el momento de intentar la masónica, creando un organismo netamente filipino que no tuviera que ver ni con unos, ni con otros. Sin embargo no fue así, y la mayoría de los talleres pasaron a engrosar las filas norteamericanas. Aún hoy perduran talleres que fueron creados en el siglo XIX o ya en el XX. Nuevamente, en esta decisión tuvo un papel destacado la lejanía de las islas respecto a España.

La masonería española volvió a organizarse en 1919 pero sin apenas peso con respecto a los períodos

anteriores. Aunque no podemos determinar el cese definitivo de sus trabajos, es cierto que los contactos masónicos con España se fueron distanciando y diluyendo, pues solamente se tienen noticias fragmentarias hasta el año 1924.

Tradición y pervivencia de lo español

Tradición y modernidad son términos que normalmente se definen por oposición: lo que es tradicional no es moderno y viceversa. Inmovilismo, ignorancia, prejuicios fueron términos con los que frecuentemente se identificó al gobierno colonial frente a innovación, reforma y cambio que fueron encarnados por la masonería.

Sin embargo, en la práctica no fue así, y tradición y modernidad acabaron siendo dos mundos que se interrelacionaron y se mezclaron continuamente. Tradición y modernidad fueron una manera de ver la realidad y de actuar dentro de ella.

Durante el siglo XIX, para la mayoría de los filipinos, especialmente los habitantes del medio rural que apenas conocían el castellano, la tradición seguía siendo los valores y códigos conservados desde antes de la llegada de los españoles. La clase media mestiza y criolla entendía por tradición los modos y costumbres aprendidos de los colonizadores, e identificaba la modernidad también con esos mismos usos, pues le proporcionaba un *status* de relevancia respecto al primer grupo. Sin embargo, el paso del tiempo hizo que esa pretendida modernidad se estancara. Mientras la masonería

actuó en la clase media acomodada haciendo hincapié en la necesidad de seguir progresando con el fin de completar el pretendido asimilismo, otro grupo también de esa clase media acomodada e ilustrada, el grupo de los nacionalistas, eligió como receptores de sus demandas a las clases menos favorecidas, ensalzando las tradiciones prehispánicas e intentando crear una conciencia nacional que nunca antes había existido. Para este grupo, cuyo contexto cultural era muy reducido, la modernidad comenzaba a ser lo que antes eran las tradiciones ancestrales.

La masonería buscó una adaptación progresiva y no traumática para hacer frente a las nuevas exigencias, pero se vio inmersa en un fuego cruzado entre revolucionarios nacionalistas independentistas apoyados por potencias extranjeras, especialmente Estados Unidos, y un gobierno colonial caduco cuyas estructuras habían quedado obsoletas. El resultado fue el que ya describimos líneas arriba.

Una vez que la vorágine del cambio había pasado y la pasión revolucionaria se había encauzado por el sendero de la legalidad, los filipinos y la masonería española, a la que se afiliaron mayoritariamente, enarbolaron la bandera de la hispanidad y ensalzaron su pasado colonial español como principal baluarte contra la americanización.

Uno de esos casos fue la defensa del idioma español. Realmente fue el arma de mayor alcance en sus alardes nacionalistas. Si durante los últimos años de la dominación española el pueblo hablaba y se comunicaba en tagalo como señal de protesta, para desafiar

más que al gobierno, al clero, ahora, bajo dominio americano defenderá el uso del español como muestra de distinción, de cultura, y como recuerdo de un pasado con más de trescientos años tras de sí. Pero, sobre todo, atacarán la imposición del inglés en escuelas y centros de educación, así como el menosprecio de los nuevos colonos hacia todo lo que fuera español.

Modesto Reyes, simbólico *Katwiran*, de profesión abogado y perteneciente a la reorganizada logia *Dalisay nº177* de Santa Cruz (Manila), cuestionaba en un trabajo leído en su logia el derecho que asistía a los norteamericanos para borrar el idioma español y forzar al pueblo filipino a la aceptación del idioma inglés.

En España y con su lengua se educaron los primeros nacionalistas y se difundieron las ideas de dignificación de la raza y de solidaridad nacional, ideas que condujeron al deseo de una existencia independiente. En español fue declarada la República de Filipinas por Emilio Aguinaldo; en la misma lengua fue escrita la Constitución de Malolos, promulgada el 22 de enero de 1899, aunque tuviera efímera vida, pues en febrero del mismo año comenzó la guerra contra Estados Unidos; en español, también, fue compuesto el himno nacional de Filipinas cuya música y letra corrieron a cargo de dos miembros de la masonería española, Mariano y Remigio Jocsón, respectivamente[12] y cuyo contenido reproducimos a continuación:

---

[12] Mariano Jocsón, simbólico *Dimas Alang*, fue iniciado en la logia *Nilad nº 144* de Binondo (Manila) y Remigio Jocsón pertenecía a la logia *Araw nº 304* de Quiapo (Manila). Ambos talleres bajo obediencia del GOE.

Vibre la lengua divina
de Cervantes inmortal.
En la nación filipina
de Burgos y de Rizal
Cantemos, filipinos,
un himno de homenaje
al idioma glorioso
de nuestra libertad.
Que retumbó en nuestros valles
y en las selvas ignotas.
Triunfe su ritmo sonoro
con rumor de tempestad.
¡Noble lengua del decoro,
del amor y la verdad!
¡Lengua noble del decoro,
del amor y la verdad.[13]

Por estas y otras razones, la lengua española no solo no debía morir, sino que debía ser defendida, enseñada y aprendida por todos aquellos que se consideraran filipinos.

Durante las primeras décadas del siglo XX encontramos varios casos de este modo de afirmación nacionalista. Destacadas personalidades de la política filipina del momento que, además, pertenecían a la masonería española, ensalzaban continuamente lo que ahora volvía a ser su tradición española.

[13] *Himno al idioma español* (1919) http://radaris.com/p/Mich/Jocson/ [Consultado 13/Septiembre/2014].

Manuel Quezón, simbólico *Malindik,* y miembro de la logia *Sinukuan nº 272* de Tondo (Manila)*,* apodado *El Último Kastila*, afirmaba que los filipinos debían a España el hecho de que las islas hubieran dejado de ser una mera expresión geográfica para convertirse en una nación con una historia propia, unos héroes y un bagaje cultural difícil de olvidar.

Manuel Quezón y Sergio Osmeña[14] lideraron el movimiento independentista filipino en el siglo XX, pero desde el Parlamento, no desde las colinas de Cavite como hicieran sus antecesores, los Bonifacio, Aguinaldo, Luna, etc. Ambos tuvieron puntos de vista diferentes, pues Quezón tenía sangre española y Osmeña china, pero permanecieron unidos en pro de un mismo fin, el que defendía la masonería: el progreso independiente de las islas, ya que por independiente se entendía el rechazo a las imposiciones norteamericanas en detrimento de la historia hispano-filipina.

La cuestión del idioma era un gran obstáculo en las islas. En este momento coexistían tres: castellano, inglés y tagalo. El tagalo era el idioma del pueblo. La masonería de obediencia española se negaba a ceder ante los ataques del coloso americano y por ello prefería que en sus logias se hablara tagalo antes que inglés. Así se expresaba en 1906 la logia *Nilad*:

[14] Sergio Osmeña, abogado, fue jefe del partido nacionalista, presidente de la Asamblea Filipina en 1907 y, posteriormente, del Congreso en 1916 y del Senado en 1922.

> La tendencia es adoptar el *tagalog* para aquellos casos de profanos que no dominan el castellano, pero que son capaces y dignos bajo todos los puntos de vista de ser iniciados en nuestros augustos misterios, y poner en sus manos cuando sean iniciados, los libros en un idioma para ellos comprensible, juntamente con los ejemplares correspondientes en castellano. [...] Muchos jóvenes ilustrados y verdaderamente aptos para la Institución se ven, en la mayoría de los casos, imposibilitados a estar en nuestras CCol.·. por no poseer el idioma castellano.
>
> La avalancha del *idioma inglés* en las *escuelas privadas y públicas* lo mismo que en los *centros oficiales y particulares*, debido al nuevo estado de cosas creado por la nueva *soberanía* ha hecho que la juventud descuidase mucho el castellano y no pocos hay que dejaron de conocerlo para dar paso al estudio del inglés.[15]

Pero si hay un testimonio que llame la atención por encima de cualquier otro, es el de Emilio Aguinaldo,[16] General Jefe del ejército revolucionario que combatió contra los españoles entre 1896 y 1898, y que a la altura de 1931 se expresaba en perfecto castellano en un

---

[15] AHNS, Leg. 289-A.

[16] Emilio Aguinaldo y Fami, simbólico *Colón*, perteneció a la logia *Pilar nº 203* de Imus (Cavite) durante 1894. Posteriormente, en el siglo XX, lo encontramos en las logias *Zapote nº 356* de Rosario (Cavite) y *Magdalo nº 371* de Kawit (Cavite).

acto público en el que reivindicaba la restitución del título de *Miss Hispanidad* en Filipinas.[17]

En fin, la masonería española siempre apoyó y defendió cualquier manifestación pública de la hispanidad; la institución fue beligerante con el clero y con la instrucción oscurantista de los frailes pero no con el idioma ni con la cultura.

El anticlericalismo de la masonería española siguió siendo evidente durante el siglo XX, si bien cambió de discurso. Después de haber librado una importante batalla contra el clero en el último tercio del siglo XIX y de haber conseguido la separación Iglesia-Estado (oficialmente), se abrió un importante debate para redefinir puntos confusos derivados del nuevo orden. El clero español había sido propietario de una serie de bienes que el gobierno americano había hecho suyos y había declarado inalienables. El debate fue trasladado a la Asamblea Filipina por Pedro Alejandro Paterno, y se resolvió aprobar la separación Iglesia-Estado, la libertad de culto y la tributación al Estado de cualquier tipo de iglesia. La vida filipina se secularizó, como quiso antaño la masonería.

La Iglesia católica que tanto poder había ejercido durante la dominación española había dejado una profunda huella, que aún hoy perdura, pues Filipinas sigue siendo la única nación cristiana de Asia. Sin embargo, en el siglo XX, el carácter de la iglesia era bien diferente. Pasó a ser una institución de carácter nacional,

[17] Breve discurso en español de Emilio Aguinaldo el 26 de marzo de 1931 http://www.youtube.com/ watch?v=QJyqxWhQ38o [Consultado 13/Septiembre/2014].

una iglesia *filipinizada*, impulsora de reformas liberalizadoras y democratizadoras, como en su día hubieran deseado los presbíteros Mariano Gómez, José Burgos y Jacinto Zamora.[18]

Teodoro M. Kalaw,[19] simbólico *Payapa*, miembro de la logia *Nilad nº 144* de Binondo (Manila), se refería a la conversión religiosa y a la estabilidad del suelo como la magna empresa de España.

Otra de las cuestiones tradicionales que heredó la masonería de Filipinas fue la vocación política, sobre todo en el siglo XX. En 1904, los integrantes del capítulo *Noli me tangere nº 53* denunciaban que las logias *Sinukuan* y *Nilad* se habían convertido en conciliábulos políticos, ya que varios de sus miembros se habían presentado como candidatos a la Asamblea Constituyente de Filipinas.[20] Las complicaciones se hicieron patentes cuando las peleas políticas traspasaron los umbrales de los templos y éstos se convirtieron en órganos de discusiones profanas. Fue por ello que la masonería americana no

---

[18] El 15 de febrero de 1872 fueron condenados a garrote vil y ejecutados los tres sacerdotes nativos injustamente acusados de instigar una revuelta separatista (la Revuelta de Cavite) que escondía un imaginario movimiento nacional sedicioso.

[19] Teodoro M. Kalaw fue el primer Presidente electo del régimen de la Commonwealth filipina inaugurado en 1935.

[20] En este momento existían en Filipinas dos partidos nacionalistas importantes: el Partido Nacionalista y la Liga Nacionalista, ambos enfrentados. A la Liga pertenecía el grueso de los componentes de *Sinukuan*, *Nilad* y *Taliba*.

Manuel L. Quezón, jefe del Partido Nacionalista, aparece en la logia *Sinukuan* junto a otros destacados líderes políticos que gestionaron la autonomía que concedió Estados Unidos a Filipinas por el Bill Jones.

dudó en considerar y en difundir ideas que identificaban a la masonería española con plataformas desestabilizadoras contra su soberanía, como en el siglo XIX.

Además de estas cuestiones, la masonería española participó activamente en campañas internacionales por la paz, recriminando el silencio internacional ante crisis como la guerra en el Transvaal (guerra de los Boer, 1902), contrario a los acuerdos de la Conferencia Internacional de Paz celebrada en La Haya en 1899, en la que quedaron definidos los principios para solucionar los conflictos internacionales a través de la mediación. La logia *Modestia*, que se sumó a esta iniciativa, intentaba también con ello una llamada de atención hacia Filipinas, cuyo conflicto con Estados Unidos seguía vigente.

También se ocupó años más tarde de la Guerra Europea, pues, aunque el conflicto se desarrollara muy lejos, aparte del impacto de las numerosas pérdidas humanas, las comunicaciones y, sobre todo, el comercio internacional, también se vieron afectados.

El recuerdo de España en el seno de la masonería del siglo XX es más que evidente tanto en sus manifestaciones públicas como en los talleres, en los que, por ejemplo, se siguió conservando el uso de nombres simbólicos, una tradición típicamente ibérica.

Conclusiones

Como toda institución integrada por seres humanos, la masonería también absorbió sus señas de identidad de la impronta que los diferentes pueblos fueron dejando. A

pesar de que hubo un patrimonio común, no podemos negar que en Filipinas la singularidad de todo lo que ocurrió viene marcada por las particulares características de las islas.

La masonería se hizo eco del discurso de la modernidad asumiendo un carácter universalista y fraternal que iba más allá de las barreras culturales, las creencias religiosas y las militancias políticas. Pero bajo esa aparente modernidad subyacía y persistía una sociedad marcadamente tradicional en la que las nuevas ideas no tenían cabida. Dichos cambios se aplicaron en un contexto en ocasiones hostil, lo que dificultó e impidió que llegaran a prosperar hacia posiciones liberales e incluso democráticas.

La lucha por la independencia condujo a la bipolarización de todos los elementos de la política, de la cultura y de la sociedad, en general: la opresión-represión del gobierno colonial, primero el español, luego el norteamericano, frente a las ideas de libertad defendidas por la masonería; la tradición de una sociedad jerarquizada y una educación elitista frente a la modernidad que se respiraba en las reuniones de las logias; el oscurantismo de un clero que se negaba a ceder su preponderancia en aras del progreso frente a la luz que encarnaba la institución.

Durante el siglo XIX, la masonería española que se asentó en las islas se limitó a trasplantar y propagar el ideario liberal republicano que defendía en la Península; la política asimilista que nunca logró conquistar y el progreso para Filipinas. Pero un nacionalismo exacerbado y, a veces, mal entendido los hundió y separó de España para

luego, en el siglo XX, levantarlos y unirlos contra Estados Unidos, pues la nueva potencia colonizadora estaba dispuesta a terminar con todo vestigio español en el Pacífico.

Fue este el principal motivo por el que la masonería tuvo una clara transición en las islas, pasando de un origen hispano-filipino a un final filipino-español; un principio y un final en el que por encima de cualquier vicisitud siempre reivindicó su hispanidad.

Bibliografía

Adán, Manuel (1987) «Una logia de filipinos en Madrid: Solidaridad nº 53 (1889-1895)». En *La Masonería en la España del siglo XIX*, coord. Ferrer Benimeli, Valladolid, CEHME, pp. 471-480.

Aguilar, J. N. (1893) *Colonización de Filipinas. Estudios prácticos acerca de la colonización con elementos peninsulares de nuestras posesiones oceánicas*. Madrid, Est. Tipográfico Alfredo Alonso.

Álvarez, Pedro (1987) «Pluralismo masónico en España». En *La Masonería en la España del siglo XIX*, coord. Ferrer Benimeli, J.A., Valladolid, CEHME, pp. 19-56.

Andrés, José (1971) «El separatismo filipino y la opinión española». *Hispania*, 119: 77-101.

Anónimo (1897) *La masonización de Filipinas, Rizal y su obra: conversión y fusilamiento. El Katipunan, descubrimiento de la conjura*. Barcelona, Tipografía Católica.

Barreto, Norberto (2010) *La amenaza colonial. El imperialismo norteamericano y las Filipinas, 1900-1934*, Madrid, CSIC.

Cuartero, Susana (2006) *La masonería en Filipinas.* Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea.

Elizalde, Mª Dolores (1996) «Valor internacional de Filipinas en 1898». *La nación soñada: Cuba, Filipinas y Puerto Rico ante el 98*, AA.VV. Madrid, Editorial Doce Calles, pp. 767-784.

Esteban, Mariano (2004), *Jirones de Hispanidad. España, Cuba, Puerto Rico y Filipinas, en la perspectiva de dos cambios de siglo*, Universidad de Salamanca.

Ferrer, José Antonio (1987) «Implantación de logias y distribución geográfico-histórica de la masonería española». En *La Masonería en la España del siglo XIX*, coord. Ferrer Benimeli, J.A., Valladolid, CEHME, pp. 57-216.

Ferrer, José Antonio (1987) «Las logias del Grande Oriente Español (190-1936)». En *Masonería política y sociedad*, coord. Ferrer Benimeli, J.A., Zaragoza, CEHME, pp. 1031-1082.

Ferrer, José Antonio (1996) *La masonería española*. Madrid, Itsmo.

Kalaw, Teodoro (1956) *Philippine Masonry: Its Origin, Development, and Vicissitudes Up to Present Time (1920)*. Manila, McCullough.

Molina, Antonio (1984) *Historia de Filipinas*. Madrid, Ediciones de cultura Hispánica.

Moulin, Françoise; Naranjo, Consuelo y Huetz, Xavier (Eds.) (2009) *De la isla al archipiélago en el mundo hispano*. Madrid, CSIC.

Ortiz, Mª Asunción (1993) *Masonería y democracia en el siglo* XIX. *El GOE y su proyección político-social (1888-1896).* Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Schumacher, John N (1973). *The Propaganda Movement. 1880-1895: The Creators of a Filipino Consciousness, The Makers of Revolution*. Manila, Solidaridad.

Masonería y cuestión nacional en Cuba durante el Trienio Liberal

Manuel Hernández-González
Universidad de La Laguna

La masonería regular se había introducido en Cuba desde principios del siglo XIX. Las logias constituidas dependían de las Grandes Logias de Carolina del Sur y de Pensilvania, pero muy especialmente de esta última. En el reglamento de la Gran Logia Española de la Isla se hace constar que «el buen masón no debe mezclarse en conspiraciones contra el Estado, debe ser fiel y obediente a las autoridades del país de su residencia, debe ser ciudadano pacífico y tranquilo. El amor a la patria debe ser el primer objeto que ocupe su corazón».

La Gran Logia estaba hegemonizada por miembros significados de la oligarquía cubana. Su Gran Maestre era Francisco Javier de Santa Cruz y Montalvo, hermano de la célebre Condesa de Merlín. Fue segundo Conde de Santa Cruz de Mopox, cuarto poseedor del título de

Conde de San Juan de Jaruco, con la jurisdicción civil y criminal en primera instancia, anexa a la vara de Justicia Mayor de la ciudad de Jaruco y su territorio y dueño de los dos mayorazgos de su casa. Educado en Francia, contrajo matrimonio en primeras nupcias con María Luisa Montalvo y Núñez del Castillo, hija de José Lorenzo Montalvo y O'Farril, segundo Conde de Casa Montalvo, Teniente Coronel de los Reales Ejércitos y diputado a Cortes. Lo mismo cabe decir de su secretario Manuel de la Torre, de la oligarquía tradicional de Camagüey.

En menor medida, pero con estrechas conexiones con ella, su Gran Experto, José Abraham Elcid, miembro de una expansiva familia de Güines. Otros destacados miembros de las élites sociales cubanas integrados en la Gran Logia fueron el jurisconsulto Rafael González, José Navarro, Ramón Saviñón y Pedro García Menocal (Miranda Álvarez, 1933, 42; Santa Cruz y Mallén, 1940, I: 161, 352; IX: 370; Calcagno, 1878: 307-308, 449).

Hacia la unificación masónica de la isla

En el verano de 1818 el francés Joseph de Glock trató de crear logias en Cuba bajo la dependencia del Gran Oriente de Francia, que contradecían el rito oficial de York. Al proporcionar para su admisión tarifas más bajas, alcanzó bastante proselitismo, lo cual causó gran confusión entre las logias de obediencia regular. Entre los impulsores del escocismo destaca el plantador

francés emigrado a la Luisiana Luis de Clouet, artífice en Cuba de la creación de la ciudad de Cienfuegos.

Un cronista anónimo de la Habana del Trienio liberal rebajó dos años su llegada. Afirmó que arribó a ella en 1816. Se decía edecán de Napoleón y gran inspector grado 33 de la masonería escocesa. Efectivamente «vendía su instrucción masónica y acaso los papeles que no eran suyos a precio muy moderado». Sostuvo que «por el espíritu de novedad que fácil y desgraciadamente se apodera de mis paisanos», derivó en «un número sin fin de masones de logias y de cámaras». Aunque hubo críticos con sus reales atribuciones, lo cierto es que el Grande Oriente de París «mandó subsistir lo hecho, dándose regularidad con las cartas que remitió» (Anónimo, 1825 [2007]: 151-152).

La creación de logias independientes y la profesión de numerosos hermanos llevaron a la logia *nº 103* de La Habana a condenar sus actividades como dañinas para la Confraternidad. Ante el desconcierto pidieron ayuda a la Gran Logia de Pensilvania. Se le solicitaba se explicase la diferencia entre el rito escocés y el de York. Sin vacilación, su respuesta fue la condena del rito escocés, calificado sin ninguna autoridad y de menor antigüedad. Entendían que su objetivo era fomentar logias provinciales dependientes del Gran Oriente de Francia (Huss, 1986, I: 87-88).

La masonería dependiente del Gran Oriente de Francia alcanzó una gran difusión y aceptación en la Cuba de los primeros años del Trienio Liberal. Uno de sus mayores impulsores y activistas fue el intelectual y comerciante habanero José Gabriel del Castillo, uno

de los redactores en el primer período constitucional del *Patriota Americano*. Educado en el extranjero, fue Prior del tribunal de comercio y regidor del ayuntamiento habanero, y fue propuesto como diputado a Cortes en las elecciones del Trienio Liberal. En esos años dio a luz numerosos artículos en el *Observador Americano*. Colaboró activamente en la labor represiva contra la prensa piñerista en unión del célebre capitán Domingo Armona. En 1822 publicó en Nueva York y traducidas al castellano dos obras divulgativas del Gran Oriente de Francia: *Espíritu de los estatutos y reglamentos de la orden francmasónica y diccionario de todos los términos y expresiones que están en uso para los trabajos de las logias*, y *La verdadera masonería de adopción*. En el primero expone el punto de vista de «la orden masónica en Francia». En este sentido, «cada logia, cada capítulo tiene su representante, y éstos reunidos forman la Dieta Masónica que se denomina Grande Oriente de Francia. En España, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos de América y casi todos los reinos conocidos en todo el mundo, cada nación tiene su Grande Oriente independiente de los demás, aunque en comunicación continua unos con otros, aun en tiempo de hostilidades».

Muchos tópicos se han vertido sobre el escocismo en Cuba, de los que no pocos son interpretaciones sesgadas de su origen y posicionamiento político. Los masones de este rito constituyeron el 11 de mayo de 1821 el Gran Oriente Territorial Español-Americano. Entre sus miembros destacan representantes significativos de las clases dominantes cubanas, lo que demuestra su

clara definición de clase, especialmente en sus más altas instancias. Aunque participaron en él militares peninsulares, su influencia en el mismo fue limitada. La sacarocracia cubana bien pronto lo controló, lo que contribuyó a ser abiertamente criticado por la prensa piñerista.

Entre sus miembros más sobresalientes debemos reseñar a Wenceslao Villaurrutia, Juan Montalvo, José María Calvo, Rafael O'Farril, Anastasio Arango, Leonardo Bravo, José Antonio Miralla, Antonio del Monte, Policarpo Columbié, Francisco Javier La Madriz, Carlos Montiel, Juan Miguel Aguilar, Pedro de Alcántara, Juan Arguelles y, muy especialmente, Pedro Pablo O'Reilly, Buenaventura Betancourt y Nicolás María Escobedo, destacados e influyentes personajes en el ámbito local, cuyas biografías pueden ser consultadas en estudios y tratados que, con el transcurso del tiempo, se han convertido en clásicos de la historiografía cubana (Calcagno, 1878, 43-44, 238, 429-430, 687; Santa Cruz y Mallén, II: 299; III: 401-402, IV: 120, V: 36, VII: 9, VIII: 48; Ponte Domínguez, 1960; Nieto Cortadellas, 1980, II: 25).

Era, en definitiva, una organización con un elevado peso y representación de la oligarquía insular, interesada y comprometida en que el proceso político por el que atravesaba la isla no derivase en confrontaciones que pudiesen poner en tensión la paz pública y el delicado equilibrio social, que garantizaba su hegemonía en la isla. Por ello, su objetivo desde el principio fue distanciarse del complejo y problemático marco de la masonería peninsular, no por un afán independentista, sino por evadirse de las confrontaciones que vivía la misma

en la Península. De ahí que se orientara en la misma medida tanto hacia la independencia orgánica del Gran Oriente Español, como hacia su fusión con la Gran Logia de York, con la que compartía el mismo interés por la estabilidad y el control de las instituciones. Por ello defienden que «el Supremo Gran Oriente de España no puede cuidar desde tan larga distancia a los masones cubanos, y mucho menos dirigir las operaciones de sus talleres, y en semejantes circunstancias la ley imperiosa de la necesidad autoriza la medida de conservar el Gran Oriente de la isla de Cuba, dándole una organización conveniente para que sirva al fin de la institución» (Miranda Álvarez, 1933, 58). La fusión era, pues, el vivo deseo del Gran Oriente y de la Gran Logia.

Cuando arribaron a La Habana los regimientos de Málaga y Cataluña, el primero, según el cronista anónimo antes citado, «traía su logia ambulante que dependía del Oriente de Madrid y trabajaba aisladamente iniciando un número considerable de personas». Refrendó que el ambiente revolucionario en Cádiz, que conducía a la restauración de la Constitución, favoreció el incremento de sus logias, con lo que «se instalaron otras dependientes simultáneamente de los tres Orientes». La batalla por el control de las del rito escocés había comenzado entre los partidarios de su dependencia del Gran Oriente español y los de su ruptura con él. Los españoles, agrupados en el liberalismo exaltado, se integraron en ellas para combatir a los liberales criollistas. Como refleja ese cronista anónimo, «la misma división que existía fuera se introdujo en los talleres y los piñerinos y masones empezaron a convertirse en

criollos y godos, llegando a establecerse templos donde el lugar de nacimiento era documento único con que se admitían y rechazaban» (Anónimo, 1825 [2007]: 152 y 159).

La unificación tendría que ser a costa de la ruptura de su dependencia exterior. La Gran Logia trató de llegar a acuerdos con las no regulares. En noviembre de 1819 ya había expresado a la Gran Logia de Pensilvania la necesidad de la cooperación masónica y de la unidad de todos los masones en un país en el que la masonería fue severamente prohibida por el Gobierno. Lamentaban el enfrentarse continuamente con individuos muy valiosos que componían sus logias y con quienes les unían vínculos de amistad y parentesco. Pero Pensilvania les denegó la fraternal comunicación y les amenazó con la expulsión y la pérdida de credenciales. Ello se tradujo en la pérdida de control por parte de la Gran Logia de los talleres cubanos. Nuevamente en junio de 1821 se reincorporaron a la disciplina regular y crearon la Gran Logia de la isla de Cuba (Huss, 1986, I: 254).

Pedro Pablo O'Reilly refirió el rápido afán de fusión que desde 1820 había planeado la Gran Logia de York. Reconoce que el obstáculo era justamente el tener que depender del exterior: «A pesar de la buena voluntad de ambas partes para reunirnos, la dependencia masónica en que estábamos era el principal obstáculo que presentaba con justa razón la Gran Logia de York para el logro de nuevos deseos [...]. A poco de haberse instalado la Cámara nos dirigió la Gran Logia Española una plancha delicada invitando a reunirnos y la Cámara se vio en la necesidad de renunciar a la dulce idea

de estrechar los vínculos de la Gran Familia, porque no estaba en sus atribuciones poder formar por sí la unión que deseaban tres o cuatro mil masones».

La ruptura se hacía ineludible para alcanzar la deseada unidad masónica, preludio de la estabilidad socio-política que debía garantizarse a toda costa. Eran conscientes de que con tal separación sus enemigos les acusarían de independentistas. Un masón dominicano, exiliado de ese país en 1795 a raíz de su cesión a Francia, firmó un discurso bajo las iniciales F. C. R.; el cronista anónimo de la Habana del Trienio Liberal señala que se trata del dominicano Manuel Figuera, oidor honorario de la Audiencia de Puerto Príncipe y fiscal de la Real Hacienda de La Habana (Anónimo, 1825 [2007]: 171; Burkholder & Chandler, 1984: 122). Este masón dominicano escribió un texto que fue aprobado por su taller y refrendado por la Gran Logia, que lo imprimió; este texto alcanzó gran difusión en la sociedad cubana hasta el punto de registrar tres ediciones.

En el citado texto se subrayó que «se ha visto con dolor una escisión entre nosotros, sin más cosa que no haber tenido por conveniente la mayor parte de los talleres sujetarse al Gran Oriente español europeo, cuando nos constaba que por lo menos había cuatro o seis que se titulaban en Madrid Gran Oriente. Recibimos planchas de dos en las que con nombres simbólicos se trataba de dar a la Masonería una nueva forma; desconocíamos las personas y vosotros fuisteis testigos de los debates que se ocasionaron, porque no queriendo pertenecer a ningún partido, sino estar unidos a la Península, cualquier paso precipitado nos hubiera

hecho enemigos de los demás. Sabíase que existían carbonarios, comuneros, anilleros, masones del rito antiguo y moderno y que, aspirando a sucederse unos a otros, los de un partido serían derrotados por el contrario, y así sucesivamente se proscribirían, refluyendo males consiguientes sobre la misma isla. La prudencia dictó no ponernos bajo la tutela de ninguno, siendo difícil examinar cuál era el verdadero, y si nos adherimos entonces a la Gran Logia Masónica Española fue para formar una sola opinión, un solo voto, porque ya la rivalidad levantaba su horrible cabeza, y aquí no debía haber sino una sola división bien marcada por la naturaleza» (Discurso, 1823).

Este texto representa la posición adoptada por la masonería cubana. Las divergencias en España les llevaron a unificarse en Cuba con un objetivo común, la unidad de la isla, con solo «una división bien marcada por la naturaleza», referencia evidente a la esclavitud. Garantizar la tranquilidad, evitar las divisiones y las rencillas fue el programa político de la masonería como grupo de presión social. *La Tranquilidad* se había constituido con esa finalidad. Como aseveró el cronista anónimo, «con tal objeto se estableció una logia a que se dio el nombre de *Tranquilidad*, en donde se inició un número considerable de personas de jerarquía, que hicieron esfuerzos muy marcados por establecer el orden y reunir los ánimos, aunque sin éxito por entonces, porque los piñerinos, tomando la contra, fomentaban la división» (Anónimo, 1825 [2007]: 157).

En realidad, dentro del rito escocés se estaba desarrollando una fuerte pugna entre liberales exaltados y

criollistas. Hubo, según relata el cronista anónimo del Trienio, agentes del Gran Oriente llegados desde Granada, «que pretendían serlo del de aquí», abriendo planchas y otros dos de Madrid con las mismas pretensiones. Por uno de ellos se había nombrado grande inspector grado 33 a José Antonio Roca Sancti Petri, coronel y segundo comandante del regimiento de Málaga, que se había hecho célebre por su intento de hacer deponer al capitán general Cagigal (Anónimo, 1825 [2007]: 161-162).

El 7 de noviembre de 1822 se procedió a la fusión en el seno de la Gran Logia Española del Rito de York. Los liberales exaltados les acusaron por esa ruptura con el Gran Oriente español. Dedujeron que «se aspiraba a independencia política de España, siendo el primer paso la independencia masónica que acababa de acordarse». Era cierto que una minoría apostaría por la independencia, pero, como el cronista anónimo reconoce, «fue una calumnia con que intentó cubrir sus miras interesadas el jefe que hemos mencionado (Roca). Ella exasperó a muchísimos buenos y despertó a los agentes de Méjico y Colombia para trabajar, como lo hicieron después» (Anónimo, 1825 [2007]: 162).

La victoria de los segregacionistas explica que los partidarios de la dependencia, los liberales exaltados, optasen finalmente por integrarse en la comunería. Al quedar reducidas a una sola logia, que era al mismo tiempo capítulo, Grande Oriente y Consejo de Príncipes Soberanos, al no conseguirse los efectos, se decidió por la integración en la sociedad citada, que, según el referido cronista anónimo, fue promovida por

un oficial de marina. Se prohibía en ella la entrada de los habaneros y fue constituida por «todos los europeos exaltados y, siendo esencialmente los del partido del Padre Piñeres, por identidad de principios, se unieron y formaron una masa que llamaron de liberales netos muy difíciles de contrarrestar» (Anónimo, 1825 [2007]: *Ibídem*).

Baste analizar las autoridades masónicas que resultaron de este proceso para entender la efectividad de tales propuestas y la claridad meridiana de sus planteamientos. Su Gran Maestre era Pedro Pablo O'Reilly, Conde O'Reilly, sin duda el más significado de los miembros de la oligarquía cubana. Regidor, Alguacil Mayor perpetuo de La Habana, que alcanzaría, y no es ironía, tras la abolición del régimen liberal, la Gran Cruz de la orden de San Hermenegildo y la de Isabel la Católica por Real título, el 28 de abril de 1824. Su enlace obedece a la endogamia tradicional de la oligarquía isleña. Casó con María Francisca Calvo de la Puerta y del Manzano, tercera Condesa de Buenavista (Santa Cruz y Mallén, 1940, III: 321). No era, por tanto, casual que dirigiese el llamado partido realista, liberal moderado.

El Segundo Gran Celador era Buenaventura Betancourt. Fue, como su padre, Contador de primera clase y oficial mayor de la Real Audiencia de Cuentas de la isla de Cuba. Por Real Decreto de 29 de diciembre de 1817 fue nombrado Contador Ordenador del Real Tribunal de Cuentas de La Habana. Su Gran Orador sería Nicolás María Escobedo. Licenciado por la Universidad de La Habana, fue Catedrático de Derecho Político de la misma; fue también diputado a Cortes en

1837. Tuvo un singular protagonismo en la prensa desde las páginas del *Observador Habanero* y fue un notable orador masónico, como lo demuestran sus discursos sobre los también masones José María Rivera y Miguel de Peñalver y Aguirre, pronunciados en la logia *La Tranquilidad* e impresos en Nueva York en 1822. De su secretario, Manuel de la Torre, de su Gran Tesorero Wenceslao Villaurrutia, de su Gran Guarda Hospitalario Carlos Montiel y de su Segundo Gran Experto Francisco Xavier de la Madriz ya hemos hablado.

Los objetivos trazados por la unificación masónica eran bien claros. O'Reilly no deja lugar a dudas: «No debemos dar pábulo a que la malicia, el rencor y la venganza sigan en el plan que tan a descubierto se ha puesto en ejecución; esto es atribuir ideas y planes de independencia política cuando solo se ha tratado ni ha podido tratarse de otra que de la masónica y de ésta porque así lo exige nuestro decoro, el bien de la isla y el verdadero conocimiento de la masonería en la Península. [...] Promover una reunión con la Gran Logia Española para formar un solo cuerpo que reuniendo todas las voluntades afiance para siempre la felicidad de esta isla, que consiste muy particularmente en la más estrecha unión en todos sus habitantes, de manera que no se vea más diferencia que la que la naturaleza ha puesto entre los colores». Pero esa batalla en el seno de la masonería fue particularmente dura, especialmente en las logias dependientes del Gran Oriente, y sobre todo en La Habana, donde la influencia del liberalismo exaltado era notable.

Gutiérrez de Piñeres reconoce en una carta que «los masones uno de los juramentos que precisan es el de obedecer la ley y al Rey, siendo justo, y a ellos debemos, según la opinión general, la restauración de nuestra libertad política en La Habana. Los hay que abundan de estos sentimientos, aunque también se conocen logias de pillos vagos y malentretenidos que sus individuos tienen el nombre de masones porque fueron admitidas o excluidas de la comunicación con la matriz [Carta a Juan Dios Betancourt. La Habana, 21 de enero de 1822. En ANC Leg. 133, nº 30].

La opción sostenida por la oligarquía cubana y los sectores intermedios criollos es la defensa del orden público como garantía de continuidad del ejercicio de su hegemonía socioeconómica. Quienes tratan de subvertir el *statu quo* se oponen a la voluntad general de los cubanos, que no es ni más ni menos que la de sus clases dominantes. La Naturaleza, como ellos insisten, era la originaria de las desigualdades sociales y la justificación de la esclavitud. Partidarios del liberalismo exaltado o de la independencia atentaban contra el orden social y se oponían al progreso de la isla.

Frente a la subversión, solo cabía la unidad. O'Reilly es bien claro: «Los masones son hermanos de todos los hombres, y en particular de los que componen una misma nación, la conveniencia de esto nos señala para nuestra seguridad la unión más estrecha y que solo se vea la división que la naturaleza ha marcado en los colores. Mas, para mantener nuestra dignidad, no recibir otras leyes que las de la autoridad legítima, alistémonos todos y pongámonos en aquella

actitud imponente que es la mejor garantía para conservar nuestra libertad y propiedades» (Miranda Álvarez, 1933: 68-69).

Sin que se pueda ver en ellos contradicción con la unificación, un pequeño sector de la masonería cubana, dominado por emigrantes franceses, mantuvo sus vínculos con el Gran Oriente de Francia y solicitó en varias ocasiones la regularización de dos logias, *La Constante Sophie* de La Habana y *L'Humanité* de Santiago. La primera estaba vinculada mercantilmente con masones de El Havre, aunque sus miembros eran mayoritariamente criollos. Y la segunda, de mayoría gala, estaba vinculada con masones de Marsella. Indudablemente el libre comercio de 1817 supuso un significativo incremento del tráfico con Francia, y en consecuencia la instalación de mercaderes y de miembros de la comunidad gala en la Isla, que se integrarían en esas logias y que estrecharían sus vínculos con la Madre Patria.

Precisamente el 23 de mayo de 1821 dos miembros de *Les amateurs de la Sagesse* de Marsella escribieron al Gran Oriente de Francia con el objetivo de que reconociese a su homónima de Santiago por la moralidad y fortuna de sus integrantes y por «el deseo todavía más fuerte que sienten de tener su carta masónica del Gran Oriente de su madre patria, deseo tan natural a corazones franceses».

La carta de los de El Havre de 22 de febrero de 1822 profundiza en esas relaciones de tráfico al precisar que los habaneros «son muy conocidos en nuestro entorno, al estar varios de ellos aquí desde el restablecimiento de

la paz marítima en relaciones de negocios con los principales armadores de esta ciudad» (Soucy, 2006: 43-47; Hernández-González, 2012: 156-157).

Lógicamente las dos logias explicitan las dos realidades sociales de las localidades en las que se asientan. Los habaneros eran en su mayoría de procedencia española o criollos, mientras que los santiagueros eran de origen francés o de Saint Domingue. En los primeros, el componente comercial era mayoritario, mientras que en los segundos predominaban los propietarios rurales. En *L'Humanité* se da la tendencia general que se puede apreciar en las logias de la Isla. En su cuadro lógico del 5 de enero de 1822, trece de sus dieciséis miembros habían nacido en Francia y en Santo Domingo y los restantes tenían patronímicos galos. Su edad media, con una abrumadora mayoría de mayores de sesenta años y número muy reducido de menores de edad, contrasta con los habaneros, quienes eran notablemente más jóvenes y más de un 60% eran menores de 50 años. Tres meses después un segundo cuadro lógico confirma la evolución antes citada: la casi totalidad de los nuevos afiliados eran criollos, lo que elevó su representación a un 33%, cuando antes su presencia era prácticamente inexistente (Hernández-González, 2012: 156-159). Este hecho demuestra la tendencia general hacia la unificación y el peso creciente de los intereses criollos en la masonería cubana del Trienio Liberal.

La cuestión nacional y el liberalismo en la masonería cubana

Para analizar la posición política de las clases dominantes cubanas durante el Trienio Liberal y la unificación masónica que acontece debemos de tener en cuenta las circunstancias internas y externas que influían sobre la isla en esa etapa. La represión de la libertad de prensa y el desmantelamiento de la influencia política de los piñeristas fueron los ejes esenciales de la política de la oligarquía criolla. Durante el primer año de vigencia del régimen liberal, los liberales exaltados solo controlaban el ayuntamiento de La Habana. La Diputación Provincial, los diputados a Cortes y el Jefe Superior Político eran aliados incondicionales de la sacarocracia.

La primera batalla se ganó con las funciones judiciales de censura, que caerían en manos de jueces designados por la Diputación Provincial, bajo la supervisión del Jefe Superior Político. Su líder, Piñeres, fue condenado a un año de internamiento en un convento.

La policía desmanteló sus imprentas bajo la dirección del masón Domingo Armona. Estas fuerzas policiales habían sido creadas por el Capitán General Mahy con la finalidad de perseguir criminales en los alrededores de La Habana. Fue significativa al respecto la destrucción de la imprenta de Pedro Nolasco Boloña, donde se editaba *El Amigo de la Constitución*. Las únicas esperanzas de los liberales exaltados en 1823 se cifraban en una radicalización del gobierno peninsular que, por decreto, recondujese la situación en

Cuba. Pero evidentemente ese cambio nunca vendría (Jensen, 1988).

La masonería fue, efectivamente, un grupo de presión fundamental para reconvertir el proceso y liquidar las perturbaciones políticas que podrían poner en entredicho la hegemonía de las élites criollas. De modo que la batalla por la unificación masónica supuso la liquidación de las influencias que pudieran ejercer desde dentro y fuera de la isla liberales exaltados o independentistas, que eran vistos como personas sin intereses en Cuba, indiferentes ante los riesgos que conllevaba la inestabilidad.

El entendimiento con los gobiernos liberales moderados de la Península y con el Capitán General de la isla Nicolás Mahy fue uno de los factores decisivos que llevaron a la élite criolla a identificarse con los sectores más pragmáticos del liberalismo español. De ahí que los liberales exaltados como Diego Correa criticaran la actitud del masón Mahy:

> V. E. Sr. Gobernador, iniciado como yo en los misterios y arcanos más sublimes, mirará con sorpresa las contradicciones y ocultos manejos de filantrópicos maquinales. Sr. Excmo.: la estricta, real y verdadera filantropía es la simple moral del hombre de bien: el ser útil a sus semejantes, y el ser a la patria, a la Constitución y al Rey. En un país tan expuesto a proyectos hábiles no debe haber cuarenta LL. MM. [logias masónicas] que estén bajo la tutela y discreción de una potencia rival y poderosa que tantas pruebas ha dado de su ingratitud y de su refrendada perfidia.

Considera, asimismo, falsos masones a quienes controlan esas logias: «¿Podrán por ventura, Sr. General, poseer estas imponderables, justas y nobles circunstancias seres desmoralizados, contrarios al sistema, adictos al ciego despotismo o una criminal independencia? No, por estar en contradicción con sus principios quijotescos, doctrinas anticonstitucionales y antifilantrópicas» (Correa, 1822: 13; Hernández-González, 1992).

La colaboración entre la oligarquía criolla y el general Mahy fue total, lo que sembró el desconcierto entre los liberales exaltados. En un impreso la Gran Logia se opone a los liberales exaltados, que proceden de las guarniciones peninsulares o se «encuentran sin ocupación o destino» y elogia la actuación del Jefe Político: «La G.L. no se ocupa de hacer apología de nadie; pero en honor de la justicia sí recomienda la persona, autoridad y carácter del Jefe Político que con la mayor honradez y lenidad ha sabido manejar las riendas del Gobierno; a este Jefe a quien La Habana le debe hasta el extremo de exponer su suerte y carrera por el bien de toda la isla» (Morales Padrón, 1972: 364).

La cristalización de la Gran Logia Española en 1823 fue un aspecto más de ese proceso que llevó a la erradicación del liberalismo exaltado en sus filas. El discurso del dominicano Manuel Figuera, aprobado por la Gran Logia en 1823, y al que ya hemos hecho referencia, muestra sin tapujos la posición política defendida por la masonería cubana. En él se exhortaba a los masones a «procurar mantener la tranquilidad del país en que viven, ser obediente a las leyes que el Gobierno ha establecido, no pretender alterar su forma,

contribuyendo en cuanto puedan a la enseñanza» (Hernández-González, 2012: 162).

Se vio la independencia masónica como un paso hacia la independencia política y «se quiso tirar una línea divisoria entre los hijos de la isla y de la Península». La Habana se vio expuesta a la ruina con la posición extraviada de los liberales exaltados y de los que veían en ello «un paso hacia ese delirio de independencia, como si pudiésemos serlo más de lo que somos». La falta de moderación y de calma, la funesta división, será el enemigo a batir.

La Gran Logia entendía que era una idea maliciosa el pensar que la independencia masónica traería consigo la independencia política: «esto es lo mismo que querer sumirnos en un abismo de desdichas». Había una conciencia de que Cuba no albergaba recursos suficientes para proceder a la independencia «y mantener su gobierno con la dignidad que corresponde a un pueblo independiente para no ser presa de los demás». Primeramente traería consigo que «la mitad de la población estaría en pugna contra la otra mitad». Pero, aun siendo opinión unánime, «la situación topográfica de la isla hacía mirar esta medida como la más imprudente y trastornada de la felicidad que ahora goza. La parte poblada puede decirse que se contiene en las 20 leguas en circunferencia de esta ciudad, quedando grandes distancias apenas conocidas ni pisadas por la planta del hombre» (Hernández-González, 2012: 162-163).

Toda discusión sobre su régimen político era peligrosa en el estado actual que atravesaba la Isla. Esa era la noción clave de su intervención. La profunda

división social de la Isla enervaría hacia el infinito las confrontaciones por el modelo político de gobierno: «Supongo que nadie estaría por la monarquía. La república, aunque gobierno al menos adaptable en el día por los vicios de la sociedad tendría muchos partidarios. ¿Esta sería aristocrática, democrática o mixta?». Esa decisión, es bien contundente el autor del discurso, «en una población de clases tan heterogéneas, ¿cómo era posible hacer convenir a todos en unas mismas ideas? ¡Qué de partidos! ¡Qué de choques violentos entre nosotros mismos! Y entre tanto la agricultura, el comercio y la población se irán destruyendo a pasos agigantados».

El fantasma de la convulsión es, una vez esgrimido como argumento, una conflagración que sería mucho más peligrosa en Cuba que en el continente. El motivo que le permite establecer una distinción categórica de ese proceso, entre una Isla que había apostado por la esclavitud y la trata masiva y una América continental donde esta trata se encontraba en regresión, es que para sus capas dirigentes la continuidad de la esclavitud ya no era necesaria y, además, el porcentaje de esclavos era mucho menor: «La razón es clara, en los continentes, los siervos están a razón de 1 a 10. Los libertos aun en más proporción. Entre nosotros vale más no hacer el cálculo por no errarnos y aterrarnos» (Hernández-González, 2012: 163-165).

Se pronunciaba abiertamente a favor del régimen vigente, la monarquía constitucional, por su consustancial debilidad, que hacía inviable o peligrosa la independencia, si se apartaban de la Madre Patria, aunque

solo fuera «por el prestigio de su antigua fuerza y poderío». Factores de estabilidad a los que une las ventajas que reportaría el liberalismo con la puesta «en circulación de la masa de bienes hasta ahora solo peculiares del clero y de las órdenes religiosas» (Hernández-González, 2012: 166-167). Una monarquía constitucional moderada era el régimen ideal para las capas altas y medias de la sociedad cubana por su apuesta decidida por la propiedad privada, la supresión del diezmo y la enajenación de las manos muertas.

Un gobierno independiente tendría que acarrear el hacer frente a su defensa. Eso indispensablemente traería «el aumento o mejor dicho, el establecimiento de contribuciones, por lo que las entradas indirectas de las aduanas debían precisamente minorar por mucho tiempo, pues el comercio se aleja de los países en que hay variaciones de gobierno». Los impuestos recaerían sobre los propietarios de fincas rústicas y urbanas, «por lo que tendríamos no pocos descontentos», máxime teniendo en cuenta que las primeras nunca hasta la fecha habían sido gravadas. De ahí la pregunta clave en una coyuntura de bajo precio del azúcar y del café: «¿cómo los propietarios habrán de abrazar con gusto un sistema en el que desde el principio se les imponen gravámenes que antes no sentían?». Otro obstáculo es la incapacidad de autoabastecimiento de materias primas, «desde la harina hasta las especies más ínfimas entran de fuera». Con las convulsiones «la mitad de la zafra quedará sin exportar, y concluirá la riqueza y la prosperidad de la isla» (Hernández-González, 2012: 164).

La opción de unirse a la República de Colombia, al imperio mejicano o a los Estados Unidos de América fue también analizada. Teniendo en cuenta la imposibilidad de «existir por nosotros mismos», la integración en la República de Colombia era muy peligrosa. Llevaba once años de una guerra fratricida y todavía no sabía qué forma de gobierno darse. Ocupaba un territorio inmenso, sin población, con sus campos talados y sus ciudades y villas arruinadas.

Todos sus recursos los necesitaba para afirmar su gobierno, por lo que les prestará la misma ayuda que a Santo Domingo: «Un mal hijo de aquel desventurado suelo, ayudado de algunos emisarios, levantó el grito fatal y su libertad y su soñada independencia, aunque protegida por Colombia, apenas duró el tiempo necesario a que llegase a Europa la noticia». La nueva república sucumbió ante Haití que, a «cuatro leguas de la parte oriental de la nuestra, solo aguarda el momento en que la discordia tienda sobre nosotros su velo de furor para despedazarnos». Una república que «empieza por declarar libres a todos los siervos» y trae consigo el «desprecio y la infamia». En Méjico, por su parte, «la guerra civil ha principiado y con ella todas las desventuras de aquel hermoso país lleno en otro tiempo de riquezas inmensas. ¿Cuál podría ser la especie de protección que nos prestara un pueblo dividido, empobrecido, que apenas puede mantenerse él mismo?» (Hernández-González, 2012: *Ibídem*).

La Gran Logia era consciente de que las nuevas repúblicas albergaban en la Isla a sus emisarios «que se afanan porque se alce el grito de independencia». Pero

lo hacen «porque nada tienen que perder y van a ganar la recompensa de sus compatriotas con servicio tan importante» (Hernández-González, 2012: 165). Estaba claro que las repúblicas emergentes veían a Cuba como una base de operaciones de España contra ellas, por lo que potenciar la subversión en la isla obstaculizaría la capacidad de actuación de la monarquía sobre ellas.

Se pensaba que «el proyecto que parece menos extraviado es el de aquellos que piensan podría esta isla entrar en la federación de los Estados Unidos». Pero esta idea era bien compleja por las diferencias culturales y la oposición de los militares: «no es posible destruir de golpe, oponiéndose fuertemente a ello nuestros usos y costumbres, y hasta las mismas preocupaciones religiosas, sin embargo de que este país es el más tolerante de la tierra».

Pero, incluso suponiendo que la opinión en ese sentido fuera unánime, cómo sería la integración, como un estado más sería lo óptimo, pero quién haría frente a nuestra defensa, «los Estados de la Unión no querrán aumentar su deuda por solo el gusto de que nos adhiriéramos a su gobierno». Sin embargo, si diese la isla solo protección, con qué clase de gobierno se dotaría: monarquía o república, aristocracia, democracia o mixta. Sería muy peligroso con «una población de clases tan heterogéneas», pues engendraría violencia. Precisa el *quid* de la cuestión: «La razón es clara, en los continentes, los siervos están a razón de 1 a 10. Los libertos aun en más proporción. Entre nosotros vale más no hacer el cálculo por no errarnos y aterrarnos» (Hernández-González, 2012: 166), tal como ya se dijo.

La argumentación era rotunda, aun suponiendo que «todo saliera a medida de nuestros deseos. Era preciso no olvidar el enemigo más poderoso que se opondría a semejantes ideas. Hablo de la Inglaterra. Esta nación que hoy tiene las riendas de todas las demás, pues a nada se mueven sin su beneplácito, esta nación vería con indiferencia el aumento de poder de los Estados Unidos, que dueños ya de las Floridas, si tuviesen esta isla formarían otro paso del sur y tendrían las llaves de todo el seno mejicano». Tal cosa traería consigo una guerra que arruinaría el comercio y la agricultura.

Planteaban que las guerras de independencia solo habían traído desolación y ruina al continente. La América española todavía no había llegado a su madurez: «No hay duda de que llegará un tiempo en que las provincias distantes del centro de su gobierno puedan y deban intentar su separación al modo de los hijos de familia que pueden subsistir por sí, deben emanciparse y pasar a formar una nueva familia». No obstante, esa época era muy lejana, «pues la población es nada, la agricultura principia»; la isla está en su infancia, debe seguir dependiendo de los padres para no perder «la mayor parte de los bienes que disfrutamos y los capitales que nos sostienen. Una quimérica libertad política no puede existir en el actual sistema del mundo sin estar fundada en la comodidad general de los ciudadanos».

La pasión de jóvenes inexpertos que enarbolan su ardor patriótico debería atemperarse por la moderación, pues «se exponen y nos comprometen en sus discursos a perder no solo la libertad política que ahora gozamos, sino hasta nuestra misma insistencia». E

igualmente en los peninsulares que no pueden ver que «la indiscreción de un pequeño número no puede formar la opinión general». En tal orden de cosas, no hay motivo justo ni racional para continuar en esa división, «ni se crea que nosotros podemos pensar en la separación, porque nuestro propio interés es un obstáculo insuperable para ello».

El ejemplo de la isla de Santo Domingo fue un argumento clave para tal proposición: «Yo me estremezco al pensar que se quiera tocar una cuerda que jamás debe pulsarse sin que su sonido produzca otra cosa sino la señal del combate y la preparación a degollarnos mutuamente. No lo dudéis hermanos míos, porque la naturaleza no cambia su curso, ni hace excepciones a sus reglas generales e inmutables, y en todas partes el esclavo fue siempre enemigo de su señor y cuando pudo avasallarlo lo sujetó y le hizo sufrir más de lo que él sufriera en los días de su humillación» (Hernández-González, 2012: 167).

La racionalidad les llevó a la defensa del actual orden de cosas: «los que están íntimamente ligados con la tranquilidad, prosperidad y riqueza de la isla, estrechemos nuestra unión y que en toda ella no haya más división que la que necesariamente debe haber».

El cronista anónimo del Trienio reconoció que la circulación de más de nueve mil ejemplares de este texto, a expensas de la logia *Tranquilidad*, que circularon por toda la Isla, tuvo tal repercusión que «los reclutadores de *Los Soles* se vieron forzados a suspender las iniciaciones» (Anónimo, 1825 [2007]: 171).

La masonería defendió, por tanto, por encima de todo la tranquilidad y el sometimiento a la ley como argumento esencial para la defensa del orden social. En 1823 el liberalismo moderado había triunfado en toda la isla. En la Península pocos meses después cayó el régimen constitucional. La inteligente política del nuevo capitán general de la isla Dionisio Vives, si bien abocó a la supresión de los talleres masónicos, no supuso la represión de sus miembros, quienes se convertirían en los más firmes pilares de un régimen que, aunque no era el que ansiaban en su totalidad, sí les prometía algo para ellos muy importante: seguridad para sus propiedades y persistencia del régimen esclavista.

Bibliografía

Anónimo. «Habana. Año 1825. Ojeada sobre el Estado de la isla de Cuba durante los cuatro años de la Constitución». Nota previa de Alberto Gil Novales. *Trienio*, 50, Madrid, 2007, pp. 145-181.

Burkholder, Mark A. y Chandler, *D. S. De la impotencia a la autoridad: la corona española y las audiencias en América, 1687-1808*. México, FCE, 1984.

Calcagno, F. *Diccionario biográfico cubano*. Nueva York, N. Ponce de León, 1878.

Correa, Diego, *El ciudadano Diego Correa al Capitán General de La Habana*. La Habana, 1822.

Discurso *leído por el hno. M M. F.C.Y.C. de la M.R.L. La Tranquilidad nº 21, bajo los auspicios de la M.R.G.L. de Antiguos y Aceptados MM. del Rito de York en la tenida ordinaria*

de 31 de enero de 1823. La Habana. Imprenta La Fraternidad. (Archivo Nacional de Cuba. Asuntos Políticos. Leg. 113 nº 30).

Hernández-González, Manuel V., *Diego Correa, un liberal canario ante la emancipación americana*. Tenerife, CCPC, 1992.

Hernández-González, Manuel V., *Liberalismo, masonería y cuestión nacional en Cuba: 1808-1823*. Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2012.

Huss, W. A. *The Master Builders. A History of the Grand Lodge of Free and Accepted Masons of Pennsylvania*. Filadelfia, Grand Lodge, 1986, 3 vol., t. I.

Jensen, L. J. *Children of Colonial Despotism. Press, Politics, and Culture in Cuba, 1790-1840*. Tampa, University of Florida, 1988.

Miranda Álvarez, A. *Historia documentada de la masonería en Cuba*. La Habana, Molina, 1933.

Morales Padrón, F. «Conspiraciones y masonería en Cuba (1810-1826)». *Anuario de Estudios Americanos*, 29 (1972): 343-377.

Nieto Cortadellas, Rafael, *Genealogías Habaneras*, II. Madrid, Ediciones Hidalguía, 1980.

Ponte Domínguez, F. J., *José Antonio Miralla y sus trabajos*. La Habana, Archivo Nacional de Cuba, 1960.

Santa Cruz y Mallén, F. X. *Historia de familias cubanas*. La Habana-Miami, Editorial Hércules, 1942, 9 vols.

Soucy, D. *Masonería y nación. Redes Masónicas y políticas en la construcción identitaria cubana (1811-1902)*. Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2006.

Mujer, masona y española: La masonería y los orígenes del feminismo

Pedro Álvarez-Lázaro
Universidad Pontificia Comillas
Grupo de investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería

Introducción

La Masonería española, en cuanto institución, solo ha desempeñado un papel subsidiario, aunque no despreciable, en la Historia Contemporánea de España. En contra de los apologistas o detractores tradicionales, la historiografía actual ha demostrado que las logias españolas fueron activos centros de sociabilidad democrática y que pusieron un encomiable empeño en la modernización del país. Incluso en determinados momentos de crisis político-sociales, en que los partidos antidinásticos estaban al margen del juego de poder, sirvieron de plataforma de convergencia a elementos demócratas diversos.

Pero su fuerza real distó mucho de lo que han defendido y siguen defendiendo determinados historiadores afines a las teorías conspiradoras; y su aportación al progreso social y político fue mucho menor de lo que, en el polo ideológico opuesto, sostiene la literatura pro-masónica militante. Además de su condición subsidiaria, durante gran parte de nuestra Historia Contemporánea los talleres masónicos debieron trabajar en clandestinidad o semiclandestinidad, y por efecto del secreto de pertenencia, padecieron, por añadidura, una suerte de sospecha social generalizada.

Dentro de esta institución marginal, generalmente las mujeres se han encontrado en franca inferioridad numérica y legal. Por ello, puede sostenerse sin reparos que constituyeron una minoría marginada en un colectivo de suyo marginal.

En este ensayo trataremos de diseñar la situación histórica del colectivo masónico femenino del último tercio del siglo XIX, que corresponde al periodo de nacimiento de la problemática feminista en el seno de las logias españolas metropolitanas. Previamente, debido al desconocimiento más o menos generalizado que existe sobre la naturaleza y fines de las organizaciones masónicas, consideramos imprescindible referirnos a algunos documentos masónicos esenciales relativos a la cuestión, y vincular la situación en España con el contexto del *masonismo* femenino internacional.

La mujer en las *Constituciones* de Anderson

Como es sabido, la Masonería contemporánea, denominada *Especulativa* para diferenciarla de la medieval u *Operativa*, se configuró en 1717 y promulgó su carta magna, conocida bajo el nombre de *Constituciones* de Anderson, en 1723. Este documento esencial se convertiría en el futuro en un punto de referencia obligado para la mayor parte de los masones del planeta, aunque su recepción inmediata corrió desigual fortuna en distintos países y, en este sentido, alguno de sus puntos fundamentales fue interpretado de manera diversa por las diferentes organizaciones masónicas, sobre todo al pasar el tiempo.

Las *Constituciones* de Anderson, en síntesis, definían a la Masonería como una institución creada para unir a los hombres por encima de las diferencias que los separaban; por ello prohibían taxativamente hablar de política y de religión en las logias. En relación con sus pretensiones unificadoras, en distintos artículos se destacaba también la vocación universalista de la masonería especulativa. Las logias debían convertirse en una especie de laboratorios en los que las diferencias políticas, religiosas y culturales quedarían superadas. No obstante, las *Constituciones* de Anderson señalaban dos casos que limitaban drásticamente el universalismo masónico: el artículo III dictaminaba la prohibición expresa de admitir a las mujeres y a los esclavos como miembros de una logia:

> Las personas admitidas como miembros de una logia deben ser hombres de bien y leales, nacidos libres y de

> edad discretamente madura, ni esclavos, ni mujeres, ni inmorales o de conducta escandalosa, sino de buena reputación (Anderson, 1973: 51).

Basándose en estas trascendentales *Constituciones* y en otros documentos importantes, como un célebre *Discurso* del caballero Ramsay en 1736 (Raschke, 2008: 21-22, 26; Chevallier, 1994: 88, 108, 216, 220), durante la primera mitad del siglo XVIII los masones excluyeron de los trabajos en logia a la mitad del género humano por un triple argumento: la *tradición operativa* (medieval) había sido exclusivamente masculina; la mujer *no era socialmente libre*, y la naturaleza femenina *era incapaz de conservar los misterios y el secreto*. Además de estas razones, también se justificó la prohibición alegando que la mujer turbaría la tranquilidad de los hermanos en la logia y acabaría destruyendo la institución.

Un pequeño poema («Les Franc-maçon, songe»), publicado en 1737 en la *Nouvelle Apologie des Franc-maçons*, expresaba este tipo de prevenciones (Chevallier, 1994: 150-151; Guigue, 2014),

> Si le sexe est banni, qu'il n'en ait point d'alarmes,
> Ce n'est point un outrage à sa fidélité;
> Mais on craint que l'amour entrant avec ses charmes
> Ne produise l'oubli de la fraternité.
> Noms de frère et d'ami seraient de faibles armes,
> Pour garantir les cœurs de la rivalité.
>
> [Si el bello sexo es desterrado, que no se alarme por ello,
> no se ultraja su fidelidad;

sino temo que el Amor, entrando con sus encantos,
produzca el olvido de la Fraternidad.
El nombre de hermano y amigo serían frágiles armas,
para proteger a los corazones de la rivalidad].

Ahora bien, no es cierta la masculinidad exclusiva de la tradición operativa (medieval) de la masonería, ya que se ha documentado la presencia de mujeres en las corporaciones de constructores medievales de París [1292], Chester [1327], York [1350], Norwich [1375] o Würzbourg [1428-1524], y es muy conocido el caso de Sabine Steinbach, hija del maestro de obra de la catedral de Estrasburgo y escultora en el propio Estrasburgo y en Marburgo (Ligou, 1991: 454; Saunier, 2000: 294).

La Masonería de Adopción

A pesar de la oposición cerrada de la orientación masónica anglosajona, en Francia la mujer comenzó a incorporarse a la Orden en la segunda mitad del Siglo de las Luces. Formalmente, como ha señalado Yves Hibert Messeca, las pruebas tangibles de la presencia femenina en los talleres masónicos emergen hacia 1747-1749, y, en los decenios de 1770 y 1780, medio centenar de poblaciones poseían de manera más o menos constante logias de damas (Saunier, 2000: 8). Sus trabajos consistían principalmente en ceremonias de recepción y aumento de grado y en actividades caritativas. Como ha destacado Delsemme:

> Les loges d'adoption qui fleurirent au XVIII[e] siècle relèvent totalement des loges masculines sur lesquelles elles étaient souches. Les Pays-Bas autrichiens en comptèrent huit ou neuf; comme en France, elles étaient fréquentées surtout par des dames de la haute noblesse. Cette Maçonnerie d'adoption, qui ne survécut guère à l'Ancien Régime, n'atténuait qu'en apparence l'exclusion des femmes, l'un des principes fondamentaux des *Constitutions* d'Anderson et une règle qu'il fut interdit très longtemps de transgresser sous peine «d'irrégularité» (Delsemme, 2004: 52).

En la Asamblea General del 10 de junio de 1774, el *Grand Orient de France* decidió regularizar estas logias y dotarlas de estatutos. A tal propósito, un año después creó el *Rite de la Franc-maçonnerie d'Adoption ou Franc-maçonnerie des Dames*, sometido a su jurisdicción. Estableció reglas y leyes para su gobierno; prescribió que solo los maestros francmasones pudiesen concurrir a sus reuniones; que cada logia de adopción estuviese a cargo y bajo la sanción y garantía de una logia masculina regularmente constituida; debían ser presididas por el *vénérable Maître* de la logia madre, acompañado de la Maestra Presidenta. La *Franc-maçonnerie d'adoption* levantada sobre los grados de Aprendiza, Compañera, Maestra y Maestra Perfecta, se basaba en el cultivo de la Virtud, según estas mismas fuentes. Jean-Marie Ragon [1781-1862], le dedicó uno de sus rituales (Ragon, 1860).

De todas las logias de adopción, la más relevante fue *La Candeur* de París, compuesta, entre otras famosas

personalidades, por la esposa de Helvetius, la Princesa de Lamballe o la Duquesa de Chartres, esposa del futuro rey de Francia Philippe Egalité. Analizando los cuadros de miembros de las logias de adopción, Daniel Ligou había sugerido, como subraya Gaspard, que su nacimiento se debió a la dificultad de excluir de la vida masónica a determinadas mujeres aristócratas (Gaspard, 1991: 97), observación que confirma la convicción de quienes consideran que la medida de prohibir a la mujer participar en los trabajos de logia no era de naturaleza personal sino social. Faucher & Ricker habían señalado al respecto:

> Les dames de la Cour fréquentent assidument les Loges d'Adoption et il semble que le Roi s'en offusque. Le jour même où le Grand Maître rend visite à *La Candeur* en compagnie de la duchesse de Chartres, de la duchesse de Bourbon et de la princesse de Lamballe, le lieutenant de police Le Noir convoque le Frère des Ormes, Vénérable de la Loge *Thalie*, et lui signifie un ordre du comte de Maurepas qui, au nom du Roi, interdit la tenue d'une Loge d'Adoption (Faucher & Ricker, 1967: 143).

Las logias de adopción, totalmente desconocidas en la masonería británica y escandinava, se fueron implantando en toda la Europa continental, especialmente en Italia, en los Países Bajos, en Alemania renana, en Austria, en Polonia y en Rusia. En Francia este tipo de adopción perduró hasta 1870, precisamente la época en que comenzó a desarrollarse en España la masonería femenina.

La masonería española en el último tercio del siglo XIX

Impulsada en las libertades proclamadas por la Revolución de 1868, la masonería española, que ya existía antes de la *Septembrina* pero que arrastraba una penosa vida clandestina y jamás había contado con el concurso de la mujer, inició un despegue sin par en su historia. Con Alfonso XII su proceso de crecimiento no disminuyó, sino que, por el contrario, las iniciaciones se multiplicaron y durante la primera etapa de la Restauración la Orden del Gran Arquitecto alcanzó su cenit en suelo hispano. A ello contribuyeron el espíritu de tolerancia de la Constitución de 1876 y la Ley de Asociaciones de 1887, a cuyo amparo se legalizaron por primera vez en España distintas organizaciones masónicas.

La masonería presentó, en poco tiempo, una imagen verdaderamente compleja. Las diferentes interpretaciones de los *landmarks*, las desiguales formas internas de distribución del poder, el influjo de las ideologías políticas o de los nuevos espiritualismos (teosofía, espiritismo, etc.), las vinculaciones con el movimiento librepensador, las divisiones provocadas por protagonismos personales y otras causas de diversa índole originaron un verdadero laberinto de obediencias o ramas masónicas, casi siempre enfrentadas entre sí, que en realidad conformaron masonerías distintas. Durante el Sexenio (1868-1874) destacaron: el *Gran Oriente Lusitano Unido (GOLU)*, que patrocinó un buen número de talleres en la Península y en Canarias; el *Gran Oriente Nacional de España (GONE)*, de carácter liberal-moderado

y alentado durante años por el escritor Eduardo Caballero de Puga; y el progresista *Gran Oriente de España (GODE)*, cuya presidencia sería ocupada, entre otros, por políticos de renombre como Manuel Ruiz Zorrilla, Antonio Romero Ortiz, Manuel Becerra o Práxedes Sagasta (Álvarez-Lázaro, 2012: 127-187).

El entramado masónico se hizo especialmente espeso durante la Restauración (1875-1896). Entre las cerca de treinta obediencias que tuvieron actividad en algún momento de esta etapa histórica, a las tres recién mencionadas deben añadirse otras tantas que también reunieron importantes contingentes de hermanos: el *Gran Oriente Ibérico (GOIco)*, el *Gran Consejo General Ibérico* del Rito Antiguo y Primitivo de Memphis Mizraim *(GCGI)* y el trascendental *Gran Oriente Español (GOE)*, nacido en 1889 por la decidida gestión del carismático catedrático de la Universidad Central Miguel Morayta. Por otro lado, las tendencias descentralizadoras y simbolistas se manifestaron vigorosamente en la creación de las *Grandes Logias Simbólicas* independientes, movimiento iniciado en 1878 por la *Confederación Masónica del Congreso de Sevilla (CMCS)* y cuya máxima expresión la constituyó la nacionalista *Gran Logia Simbólica Regional Catalana (GLSRC)*, liderada por el acendrado catalanista Rosendo Arús Arderíu (Álvarez-Lázaro, 2002a: 137-156; Álvarez-Lázaro, 2006: 293-296).

Este abanico de potencias masónicas se repartió con desigual fortuna alrededor de 1.200 talleres simbólicos, que llegaron a reclutar unos 50.000 hermanos y más de medio centenar de hermanas, cuya distribución

geográfica fue también irregular. Los mayores porcentajes de logias y triángulos correspondieron a las provincias de Cádiz [122], Madrid [90], Barcelona [77], Málaga [60], Sevilla [59] y Murcia [50]. Y los primeros lugares en densidades masónicas por comunidad autónoma los ocuparon las comunidades de Madrid, Murcia, Andalucía, Baleares, Canarias, País Valenciano y Cataluña sucesivamente. La masonería se desarrolló, pues, en la España periférica e insular sobre todo, con la lógica salvedad madrileña.

Pero el mundo masónico español del último tercio del siglo XIX no solo mostró su complejidad en el plano estadístico y administrativo, sino también en el intelectual e ideológico. La influencia del krausismo, del positivismo o del darwinismo sobre los masones españoles son patentes; y también está constatado el influjo del eclecticismo y de Bakunin. Políticamente, las procedencias de los afiliados fueron muy variadas, oscilando entre la derecha dinástica y el movimiento libertario. No obstante, a partir de los años ochenta se produjo una inflexión y la balanza se inclinó claramente a favor de los diversos y variados sectores del típico republicanismo español disperso y fragmentado.

La mujer vista por la masonería española

En los talleres simbólicos se abordaron los más variados temas, destacando por su número y vivacidad los debates sobre religión, política, enseñanza y mundo obrero. Los enfoques gravitaron mayoritariamente en torno a

planteamientos reformistas, aunque en ocasiones encontraron un vigoroso contrapunto en los postulados defendidos por los afiliados socialistas y anarquistas.

Entre la gran pluralidad de temas debatidos, la problemática de la mujer interesó sobremanera a los *Hijos de la Viuda*. No en vano Manuel Becerra, el conocido estadista gallego, resaltaba la trascendencia de la «bella mitad del género humano» en su discurso de investidura como Gran Maestro del *Gran Oriente de España*, sobre el que llamó la atención F. del Pino, en un artículo que, bajo el título de «Gran Logia Simbólica. 21 de julio de 1884», se publicó en el *Boletín Oficial y Revista Masónica del Grande Oriente de España* (Madrid, 15 y 30 de julio de 1884: 207). Entre los múltiples testimonios existentes sobre el particular, cabe subrayar el de Eligio Callejas, quien en 1884 declaraba en la logia *Amor* de Madrid:

> De las cuestiones de importancia que hoy se presentan a la atención del hombre, ninguna de ellas, quizá, ocupa puesto tan preferente como las que tengan íntima relación con la mujer, bajo el aspecto que la considera la moderna antropología y reclaman a todas las luces las ciencias sociológicas (Álvarez-Lázaro, 2006: 296-297).

Exaltando la figura de la mujer liberal hubo logias que celebraron veladas en honor a Mariana Pineda, mientras otras organizaron importantes mítines y actos públicos en favor de heroínas republicanas. Esta preocupación insistente por dignificar la imagen de la mujer, tan habitual por otra parte entre los sectores liberales y progresistas de la época, permite hablar, si no de un

movimiento feminista masónico en sentido estricto, al menos de una consistente sensibilidad feminista en buen número de logias. Las reflexiones de masones y masonas obedecieron a dos preocupaciones relacionadas entre sí: la dignificación de la mujer y su vinculación a la fraternidad masónica.

El discurso masónico se ajustó a los distintos patrones del discurso profano ya muy conocido por la historiografía actual, si bien tuvo la particularidad de ir dirigido a los propios afiliados. Una minoría de hermanos, difícil de cuantificar, sostuvo posturas intransigentes y reaccionarias. Tanto en los debates internos como en la prensa masónica se emitieron opiniones de este tipo, como por ejemplo la siguiente, que bajo las iniciales F. P. y el título de «La mujer en la masonería», se publicó en *La Concordia* de Barcelona, en noviembre de 1888:

> Declaro que soy enemigo de que las mujeres formen parte de nuestras logias, porque entiendo que no son propias de su temperamento ni de su organismo las discusiones filosóficas, sociales y económicas que pueden suscitarse; tampoco creo que deban enterarse de ciertos incidentes pequeños que por desgracia se promueven en nuestro seno; ante la mujer debemos siempre parecer grandes, ocultemos entre nosotros nuestra miseria.

Sin embargo, los masones reivindicaron generalmente la condición femenina y compartieron el mismo punto de partida: históricamente se había sojuzgado injustamente a la mujer y, para dignificarla, debía procurársele una instrucción adecuada, que naturalmente

incluía la impartida en las logias. Todos coincidían en que la mujer ilustrada debía desempeñar un papel decisivo en el progreso de la humanidad, pero diferían entre sí sobre el lugar y el modo de realizarlo.

Los más numerosos de estos masones que formaban parte de lo que, en otro ámbito, la profesora Capel-Martínez (1986: 140) ha denominado una orientación posibilista, estimaban que los motivos de discriminación social no emanaban de la naturaleza femenina, pero reducían la actividad de la mujer casi exclusivamente a la esfera familiar y apenas exigían para ella un nivel de instrucción elemental.

Un masón que firmaba con el nombre simbólico de *Pompeyo*, perteneciente a una logia de Cartagena, publicó en el *Boletín y Revista Masónica del Grande Oriente de España* (15 de julio de 1882: 217-221) un ensayo que, bajo el título de «Influencia de la mujer en la Masonería», constituye un buen exponente de esta orientación, ya que glosaba con claridad lo que otros muchos pensaban o escribían con ambigüedad. Así, pues, consideraba que a las mujeres no les competía participar en la vida pública:

> No por cuestiones de temperamento, educación o cultura; [...] no por diferencias esenciales en la estructura del organismo físico o de la facultad pensante; no por la atrofia más o menos relativa del discernimiento, ni por enervación o variantes de forma en las circunvoluciones cerebrales; no, en fin, por ningún fenómeno de disparidad psicológica o física, sino *por la diversidad de destino* que están llamadas a cumplir.

En esta misma línea, la masona alicantina Mercedes Vargas-Chambó que, bajo el seudónimo de *Juana de Arco*, colaboraba asiduamente en la revista *La Humanidad*, órgano de la logia *Constante Alona*, proponía en un artículo titulado «Influencia de la mujer en la familia» (20 de mayo de 1883: 106),

> La educación de la mujer ha de estar basada en la más sana moral; todos los conocimientos que haya de adquirir han de ir encaminados a hacerla fiel esposa y una buena madre. A nuestro modo de ver, no es lo más conveniente dedicarla a ciertas carreras científicas que para nada necesita. Si la mujer se dedica a la farmacia, a la medicina, al foro, ¿quién velará por sus hijos?, ¿quién representará como una buena madre la providencia de Dios sobre la tierra?

Tales posturas intermedias, de raigambre sustancialmente paternalista y evidentemente contradictorias, obedecían al estereotipo común de la época trazado acertadamente por M. Nash:

> El raciocinio, la lógica, la reflexión y la capacidad intelectual predominarían en el varón, mientras que en la mujer predominan los sentimientos, el afecto, la sensibilidad, la dulzura, la intuición, la pasividad y la abnegación. De este modo, los rasgos atribuidos a la mujer hacen que se la considere como una persona más idónea para ocuparse de la esfera privada, y al hombre de la esfera pública de la política y el trabajo (Nash, 1983: 16).

En definitiva, y a pesar de sus diferencias con la mentalidad española dominante de la época, amplios sectores masónicos, atrapados por la fuerza de la educación recibida y la mentalidad dominante, en la práctica seguían considerando a la mujer como ciudadano de segundo orden. Sus deberes fundamentales, decían, eran agradar al esposo y educar a sus hijos en valores progresistas; «dar de mamar la leche democrática», como diría con ironía un publicista francés. Su intervención pública se limitaba al ámbito de la filantropía y de la caridad (Álvarez-Lázaro, 2002a: 137-156; Álvarez-Lázaro, 2009: 79).

Con planteamientos nítidamente diferentes a los posibilistas, una minoría más crítica defendió la equiparación indiscriminada de sexos en lo político y lo laboral. Estos defensores incondicionales de las reivindicaciones femeninas, entre los que se contaba un granado grupo de masonas, reclamaban en sus talleres y publicaciones los mismos derechos para el mundo femenino que disfrutaba el masculino. De entrada, la situación legal de la mujer les parecía inmoral, como lamentaba el hermano *Víctor Hugo* en el trabajo que leyó en 1893 en la logia *Valencia nº 119* de la capital del Turia criticando el Código Civil entonces vigente, y exigiendo para la mujer los derechos culturales, sociales y políticos que se le negaban. La *plancha* pretendía historiar «las diferentes fases históricas por las que ha pasado la mujer desde la constitución de la familia», y defendía la «necesidad de concederle el pleno goce de sus derechos morales, políticos y sociales en perfecta igualdad con los que disfruta el hombre». El trabajo

fue publicado en el *Boletín Oficial del Gran Oriente Español* del 15 de febrero de 1893, y también fue recogido en el periódico local *El Alicantino Masón* del 30 de abril de ese mismo año. Se pueden espigar discursos y textos de esta misma índole, entre 1872 y 1892, en periódicos y boletines de Madrid, Barcelona o Alicante, por mencionar solo algunos ejemplos representativos.

Otra masona que utilizaba, asimismo, el nombre simbólico de *Juana de Arco*, se hacía eco, en un artículo publicado el 28 de abril de 1893 (Álvarez-Lázaro, 2009: 79-80), de las campañas sufragistas americanas y del doctorado en Medicina de Madame Clara en París y lanzaba un desafiante alegato:

> [Hay que] anatematizar a aquellos que aún conservan la tradicional y errónea oposición a que la mujer se ilustre, porque suponen pernicioso su desarrollo intelectual, y más allá del hogar doméstico no se nos concede más que los conocimientos imprescindibles, para dedicarnos a las labores a que dicen estamos encomendadas.
>
> Hora es ya de que los hombres dejen de abrigar esos pueriles temores, que nos concedan nuestros derechos [y que] no piensen que ilustradas perturbaremos la sociedad. Hombres descreídos, es preciso trocar el fusil por el voto.

Sin embargo, aún estos conferenciantes, que solían militar en el republicanismo radical, estaban más interesados por vincular a la mujer a la causa librepensadora y

laicista que por integrarla verdaderamente en el mundo laboral y político. A su entender, cualquier solución al problema femenino pasaba necesariamente por alejar a la mujer del catolicismo, infiel en su trayectoria a las doctrinas de Cristo, y especialmente de los jesuitas que habían establecido categorías morales antinaturales e interesadas.

Entre los masones que reivindicaban el feminismo en las logias, brillaron con luz propia algunas individualidades muy representativas, como, por ejemplo, Cristóbal Litrán, autor de una obra titulada *La mujer en el Cristianismo*, que se publicó en Barcelona, en 1892, donde compiló diversas conferencias dictadas a lo largo de su vida militante. Odón de Buen, que prologó el citado libro de Litrán, y defendió con convicción la necesidad de la «liberación intelectual de la mujer a través del desprendimiento de sus ideas religiosas», tanto en el prólogo como, posteriormente, en diferentes artículos publicados, sobre todo, en *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, entre 1892 y 1908. José Francos Rodríguez, que perteneció a la logia *Amor* de Madrid, entre 1881 y 1886, dirigió *La España Masónica* y, años más tarde, como subraya la profesora Nash, abogó claramente por la plena inserción de la mujer en el mundo social, político y laboral. Segundo Moreno Barcia, que perteneció a la logia *Brigantina* de La Coruña, entre 1883 y 1892, y unió su voz a los anteriores en publicaciones masónicas de alcance nacional.

No pueden olvidarse, en este contexto, escritores de relieve como Vicente Blasco Ibáñez, activo masón de las logias *Acacia* y *Federación Valentina* de Valencia,

entre 1888 y 1895. Un buen ejemplo de cómo identificó en sus escritos masónicos a la mujer emancipada con la mujer librepensadora fue su artículo «La mujer y el niño», aparecido en *La Humanidad* de Alicante, el 10 y el 20 enero 1889, y reproducido en *La Razón* de Castellón, el 27 junio 1889.

A estas personalidades masculinas se sumarán, sobre todo, las masonas Ángeles López de Ayala, Amalia Carvia Bernal, Ana Carvia Bernal y, especialmente, Rosario Acuña Villanueva, que como detallaremos más adelante se empeñaron en una intensa actividad publicista y dieron vida a las primeras organizaciones feministas españolas. Sin embargo, la orientación más descarnada fue sostenida por los escasos masones que militaban en la filas del anarquismo, representados por la señeras figuras de José López Montenegro y Anselmo Lorenzo (Nash, 1983: 105-110, 310-311, 361-362; Álvarez-Lázaro, 2012: 193, 291-293, 299, 348-382).

La mujer en la logia

Las variadas concepciones existentes sobre la mujer tuvieron su reflejo en las diferentes formas de incorporarla a la masonería, lo que también significó distintas maneras de interpretar lo establecido por las *Constituciones* de Anderson. La *United Grand Lodge of England*, y en general la poderosa masonería de tendencia anglosajona, no admitió (ni admite) a la mujer en la Orden por considerar que era una institución formada tradicionalmente por hombres y cuyos ritos y

símbolos eran masculinos. Amplios sectores masónicos añadieron sobre estas razones, otras de carácter extramasónico y derivadas de concepciones patriarcales inmovilistas. Roger Desmed realiza un acertado resumen del tipo más común de juicios que emitieron los enemigos de la iniciación de la mujer, sintetizados en seis apartados:

> Física, psíquica e intelectualmente, la mujer es inferior al hombre, y por tanto incapaz de acceder a los misterios específicamente masculinos.
>
> Nunca sería libre, en sentido estricto, como exigían las *Constituciones* de Anderson.
>
> Nunca podría desprenderse de las ataduras atávicas religiosas y místicas.
>
> Era frívola, vengativa, impulsiva e inconstante.
>
> Era incapaz de guardar secreto y, *a fortiori*, de observar la ley del silencio masónico.
>
> Su presencia en logias de hombres distraería a los hermanos de sus deberes, y les impediría trabajar con seriedad (Desmed, 1977: 388-389).

Naturalmente, los partidarios de la iniciación masónica rebatieron las razones alegadas por sus antagonistas. Por un lado, consideraban que a finales del siglo XIX ya no tenían sentido las justificaciones segregacionistas de las dieciochescas *Constituciones* de Anderson; por otro, les resultaban odiosos los motivos excluyentes de carácter fisiológico, psicológico, intelectual o doméstico esgrimidos por los masones antifeministas. Amalia Carvia, por ejemplo, después de trabajar asiduamente

en la logia *Redención* de Cádiz, salía al paso de los masones reticentes con esas palabras, publicadas en el ya citado periódico alicantino *La Humanidad*, el 31 de octubre de 1889:

> La experiencia os ha hecho conocer el poco perjuicio que causamos; ni somos motivo de disturbios ni entorpecemos la marcha que lleváis… Callen los impugnadores de nuestro sexo con sus falsas argumentaciones. El masón francés haciendo uso de las libertades de su Patria fundó la Masonería de Adopción, obra prudente que concede a la mujer preciosas facultades que son un consuelo en el estado en que se encuentra. El rito de adopción es muy aceptable, según veremos, a la mujer; la Orden puede ocultar sus misterios por hallar aun muy deficientes la educación de la mujer para comprenderlos en todo su gran simbolismo; estas razones serán de respetar; pero aquellas que se alegan fundándose en la fisiología y en las conveniencias; aquellas que presentan a la mujer inepta para compartir estos trabajos aduciendo la debilidad de su sexo y las obligaciones que le sujetan al hogar, son altamente rebatibles.

Dentro de la tendencia genérica de aceptación de la mujer en la masonería, a finales del siglo XIX se dio en Francia un paso decisivo. El año 1893, tras haberse iniciado once años antes en la logia masculina *Les Libres Penseurs* de Pecq, la combativa periodista librepensadora, activa feminista y oradora de talento Maria Deraismes (1828-1894) fundó *Le Droit Humain*,

obediencia mixta que de inmediato pasó a dirigir el doctor Georges Martin. Esta federación internacional, como después la *Gran Logia de Holanda* y el *Jus Humanorum* de Suecia, se caracterizó por estar compuesta por hombres y mujeres que poseían idénticos derechos y obligaciones jurídicas y practicaban el mismo Rito. Cécile Révauger, que escribe Deraisme [sic], ha subrayado que

> A partir de 1893 s'ouvrent donc deux voies pour les femmes françaises, celle des loges d'adoption et celle de la mixité dans une obédience spécifique, la *Fédération du Droit Humain* qui a aujourd'hui une dimension internationale, et qui a connu des scissions et ramifications (Révauger, 2013: 20).

Ya en el siglo XX, de algún modo como consecuencia de la fundación del *Derecho Humano* y, al mismo tiempo, del progreso real de la igualdad entre los dos sexos, se organizó una masonería femenina independiente. En 1945, los hermanos varones de la *Grande Loge de France* permitieron a las mujeres masonas crear una obediencia autónoma. En principio se denominó *Union Maçonnique Féminine de France* y en 1952 pasó a llamarse *Gran Logia Femenina de Francia*. Aunque encuadrada en la tradición de la masonería de adopción, en la práctica no es menos feminista que el *Derecho Humano* y ha dado pruebas de una recia combatividad en la lucha por los derechos de la mujer. En palabras de Françoise Gaspard, miembro de la *Grande Loge Féminine de France*,

> la finalidad de una logia exclusivamente femenina no es aislar a la mujer. La mujer ha vivido en una sociedad elaborada por y para hombres. Por eso la mujer debe trabajar sola para tomar conciencia de su ámbito y libertad femeninas. Así, tras abordar los problemas desde el punto de vista femenino, puede reunirse con los hombres y buscar conjuntamente soluciones y exponer ambos sus puntos de vista con absoluta libertad (Gaspard, 1991: 97).

En la España decimonónica, las logias del *Gran Oriente de España* de Juan Antonio Pérez y las del *Suprême Conseil de France* se mantuvieron dentro de la más rancia tradición anglosajona, pero casi todas las demás obediencias contaron con la presencia de damas en sus talleres. La logia *Fe y Abnegación* de Cádiz, sin embargo, llegó a impedir la entrada de señoras en el recinto del templo, a pesar de tratarse de tenidas blancas y, por tanto, abiertas al público profano, según se desprende de las sesiones del 13 de marzo de 1878 y del 15 de diciembre de 1879, recogidas en su «Libro de Actas del grado 1º» (que se conserva en el Archivo General de la Guerra Civil Española, AGGCE, 470-A).

En la práctica, coexistieron en España tres planteamientos sobre la relación entre mujer y masonería. En primer lugar, los sectores intransigentes con el feminismo se negaron también a admitir la iniciación de la mujer; en el polo opuesto, la parcela de los progresistas igualitarios defendía la plena integración femenina en los talleres, y, finalmente, el abanico de posibilistas se dividió entre los que no aceptaban la iniciación femenina y los

que asumieron sin reparos la conocida fórmula de la Masonería de Adopción. El caso del hermano *Pompeyo* de Cartagena, citado anteriormente (*Boletín y Revista Masónica del Grande Oriente de España*, 15 de julio de 1882: 217), vuelve a ser representativo del sector conservador de estos posibilistas que, pese a no encontrar diferencias sustanciales entre ambos sexos, se oponían a la regularización masónica de la mujer, basándose en la diversidad de destino:

> No basta que nos guíen las mejores intenciones. La elevación de la mujer a la plenitud de las esferas masónicas sería hoy un trastrueque tremendo en el orden racional y ordenado de las cosas [...]. Porque en virtud de ello [...], podría considerarse la intromisión de la mujer en nuestros misterios como una parodia bochornosa y risible del espectáculo que producen las Michel y sus émulas, al paso de suponérsenos también [...] una segunda edición de ese disparate social (Álvarez-Lázaro, 2006: 309-310).

La alusión a la anarquista francesa Louise Michel (1830-1905), una de las figuras capitales de *La Commune* de París, resulta harto significativa. La Michel había ejercido, como subraya Saillard (2001: 86), «una verdadera fascinación repulsiva sobre la opinión burguesa». A Isabel Luna de Benaocaz, que había sido detenida con los acusados del crimen de la Parrilla, se la había apodado la «Luisa Michel de Andalucía».

La inmensa mayoría de las 537 *hermanas* masonas que se han podido catalogar, fueron recibidas en cámaras

de adopción tuteladas por logias masculinas. Si la cámara femenina en cuestión lograba reunir un número suficiente de miembros pasaba a denominarse logia, pero seguía siendo supervisada y controlada por los protectores *hermanos* masculinos. En tiempos del *Sexenio Democrático* ya se conoció alguna organización femenina de orientación similar a la Masonería de Adopción. Así, en 1872 la logia madrileña *Hijos del Trabajo*, auspiciada por el *Gran Oriente de España (GODE)*, fundó una asociación de mujeres denominada *Las Hijas del Sol*, entre cuyos objetivos estaban –según los estatutos que recogimos y publicamos–, la educación física, intelectual y moral de la mujer, así como la caridad y la beneficencia, sin olvidar la justicia y la mutua protección. Todo parece indicar que dicha agrupación estaba en relación directa con la revista del mismo nombre, en la que colaboró Concepción Arenal (Álvarez-Lázaro, 1985: 99; Álvarez-Lázaro & Paz-Sánchez, 1990: 288-289; Álvarez-Lázaro, 2012: 324).

El tema ha suscitado el interés de diversos estudiosos. Simón-Palmer ha destacado, en primer lugar, el esfuerzo de Concepción Arenal para fundar, en 1860, la *Rama femenina de las Conferencias de San Vicente de Paúl*, cuyo objetivo «era dar testimonio práctico de la fe cristiana en las casas de los pobres y, en principio, en España contaron con el apoyo de sectores liberales». Arenal, además, había dedicado su manual *El visitador del pobre*, a las Hijas de San Vicente de Paúl, y, unos años más tarde, se implicó en las corrientes abolicionistas españolas, aunque, según esta autora, al

contrario de lo sucedido con figuras como Pilar Amandi de Ozores, condesa de Priegue, «Concepción Arenal, que nunca querrá aparecer claramente vinculada a la masonería, aunque muy probablemente su padre lo había estado y ella tenía grandes amigos en sus filas, pronto, desde el *Abolicionista Español*», mostró su desconfianza (Simón-Palmer, 2001: 186, 188-189, 194-195).

Sobre el proyecto del «instituto femenino» *Las Hijas del Sol*, destaca también Simón-Palmer (2001: 195):

> La organización prevista es similar a la llevada a cabo por Concepción Arenal en las Conferencias de San Vicente de Paúl, con las «decenas», es decir: «Diez Hijas del Sol reunidas, constituirán una constelación; diez constelaciones un sistema; diez sistemas una zona y diez zonas un cielo».

En su amplia biografía de Concepción Arenal, Lacalzada de Mateo ha subrayado, en este contexto, el hecho contrastado de que «masones y librepensadores iban de acuerdo en una idea de la perfectibilidad humana, basada en la libre investigación de la verdad, la práctica de la justicia y la tolerancia», así como la aceptación de «un principio creador que podía expresarse en la idea de un Gran Arquitecto del Universo». Esta autora señala que, en definitiva, en las aportaciones intelectuales de estos sectores,

> se trasluce la misma moralidad activa, la búsqueda de la verdad mediante la inteligencia y la sensibilidad que venimos encontrando al estudiar a Concepción

> Arenal. La convicción que son los hombres quienes hacen sus propias estructuras, y es su tarea humanizadora perfeccionarlas (Lacalzada de Mateo, 2012: 293-294).

Durante los dos últimos decenios del siglo XIX se constató la existencia de varias de estas logias de adopción que pertenecieron a obediencias distintas. Al menos tenemos certeza de las siguientes: *Hijas de la Virtud* de Alicante, 1883, *GODE*; *Hijas de los Pobres* de Madrid, 1887, *Gran Logia Unida de España, GLUE*; *Amantes del Progreso* de Madrid, 1888, *Gran Oriente Nacional de España, Ros-Morayta, GONERM*; *Integridad* de Barcelona, 1889, *Gran Oriente de España, Rojo Arias, GODER*; *Hijas de la Acacia* de Valencia, 1889-90, *GODER* y *GOE*; *Creación* de Mahón, 1889-93, *GOE*; *Hijas del Progreso* de Madrid, 1889-93, *GOE*; *Hijas de la Unión* de Valencia, 1892-95, *GOE*; *Hijas de la Regeneración* de Cádiz, 1895-98, *GOIco*, y *Caridad Cartagenera* de Cartagena, 1893-94, *Gran Logia Provincial de Murcia, GLPMu*.

Por otra parte, entre las cámaras de adopción de cierta entidad, destacaron las patrocinadas por las logias: *Constante Alona* de Alicante; *Acacia* y *Valencia* de Valencia; *Vigilancia* de Murcia; *Diez Hermanos* y *Caballeros de la Noche* de Cartagena; *Estrella Flamígera* y *Espíritu Práctico* de Córdoba; *El Porvenir* de Linares; *Verdad y Progreso* y *Columna Social* de Málaga; *Verdad y Fe* de Sevilla; *Nueva Cádiz* y *Regeneración* de Cádiz; *Unión y Sinceridad* de Huelva; *Comuneros de Castilla*, *5 de abril de 1888, Hijos del Progreso, Hijos*

de Riego, *Legalidad* y *Unión es Fuerza* de Madrid; *Hermanos de García Vao*, *Progreso* y *Reforma* de Valladolid; *Hijos de la Humanidad* de Salamanca; *Luz de León* de León; *Hijos del Trabajo* de La Coruña; *Francisco Arouet de Voltaire* del Ferrol; *Colmena*, *Lealtad* y *Creación* de Barcelona; *Amigos de la Virtud* de Lérida, etc. (Álvarez-Lázaro, 2006: 310-311; Álvarez-Lázaro, 2002a: 137-156).

Junto a la desfasada fórmula de Adopción, institucionalización masónica del feminismo conservador, la masonería hispana fue también pionera de las dos modalidades del *masonismo* femenino progresista que cuajaron en el siglo XX: las logias mixtas y las logias femeninas autónomas. Con relativa frecuencia hemos constatado en los cuadros de logias masculinas determinadas mujeres que trabajaban en el masculino *Ancient and Accepted Scottish Rite*, poseían altos grados y ocupaban cargos importantes.

Entre otros muchos pueden ser representativos los siguientes casos: Suceso Sánchez, Oradora de la logia *Legalidad* de Madrid y grado 18 en 1887; Ángeles López de Ayala, Secretaria de la logia *Constancia* de Barcelona y grado 18; Concepción Milián, perteneciente al Capítulo Rosa Cruz *Acacia y Severidad* de Valencia; Ángeles Sanmillán, grado 9 en la logia *Estrella del Mediterráneo de Villanueva del Grao* (Valencia); Isabel Zwonar, Oradora de la logia *Concordia* de Barcelona; María Macías Pons, grado 27 y Oradora de la logia *Karma* de Mahón; Ana Carvia, Secretaria de la logia *Regeneración* de Cádiz; Jacinta Navarro Fonseca, Secretaria de la logia *Nueva Cádiz* de Cádiz y miembro del

capítulo Rosa Cruz *Cádiz* de la misma ciudad; Josefa Alba, grado 14 y miembro del capítulo *Lealtad* de Málaga; María Gracia, grado 30 de la logia *Lealtad* de Málaga; Consuelo Delgado, grado 18 de la logia *Estrella Flamígera* de Córdoba, o Josefa Ramírez, de la logia y capítulo *Hijos de Humanidad* de Salamanca y grado 9 (Álvarez-Lázaro, 1996: 324-325; Ortiz-Albear, 2007: *s. v.*).

Algunos de estos casos, más que a planteamientos en favor de la igualdad de sexos se debieron al desconocimiento o a la indiferencia de las logias sobre lo legislado por sus organismos superiores, en especial en relación con los Ritos. Ya hemos visto como Amalia Carvia admitía el *Rito de Adopción* como mal menor porque la educación de la mujer española era todavía muy deficiente, pero no aducía ninguna razón de orden ritual ni excluía la posibilidad de iniciaciones femeninas en Ritos practicados por las logias masculinas. Ella misma, al igual que su hermana Ana, había sido iniciada en el *Rito Escocés Antiguo y Aceptado* en la logia *Regeneración* y practicó el mismo Rito en la *Hijas de la Regeneración*.

La logia *Hijos del Trabajo* de Barcelona, que lideraba Anselmo Lorenzo, dejó clara en más de una ocasión su disconformidad hacia la masonería de adopción y defendió la igualdad de sexos dentro de la logia. En una interesante carta (AGGCE, 618-A-17), dirigida conjuntamente al capítulo *Juan de Padilla* y a la logia *Comuneros de Castilla* de Madrid, decía el 20 de agosto de 1887:

> La Respetable Logia *Hijos del Trabajo*, quiere asociar la mujer y la obra masónica, no para tenerla en

> estado de adopción y dependencia, como si fuera un menor sujeto a permanente tutela, sino para elevarla a la categoría de miembro activo, reconociendo a la iniciada, al igual que a los hermanos del cuadro, los mismos derechos y los mismos deberes, porque el pensamiento, la virtud, el derecho y el deber, elementos que constituyen la responsabilidad humana y que reunidos forman la justicia, no tienen sexo [...]. Y si el mundo masónico se forma indistintamente de hombres y mujeres, aunque en número desproporcionado en razón de las preocupaciones profanas, ¿con qué derecho se han de establecer preeminencias del hombre en contra de la mujer? [...] La Respetable Logia *Hijos del Trabajo* tiene pues abiertas las puertas de la mujer digna, virtuosa y progresiva, y se honra contando entre sus columnas con la asistencia asidua de una ilustre obrera, que ostenta con todo merecimiento un alto grado masónico.

Ángeles López de Ayala, fue otro ejemplo claro de protesta continua contra las diferencias existentes entre ambos sexos dentro de la Masonería. De hecho, en 1895 estaba afiliada a la logia masculina *Constancia* de Gracia, poseía el grado 30 y ocupaba el cargo de Secretaria. Por último, la instalación de logias femeninas no tuteladas fue un hecho propio de finales del siglo XIX. En 1890 ya daba testimonio de su existencia la recién mencionada Ángeles López de Ayala. Veamos lo que decía en una réplica al prelado santanderino, desde las páginas del semanario alicantino *La Humanidad*, el 20 de abril del año citado de 1890:

> Vos aseguráis (Sr. Obispo) que las mujeres han entrado a formar parte de esa asociación masónica, figurando en logias de adopción, y hasta en ese particular os halláis algo retrasado; porque hoy, la mujer, según acuerdo de grandes e ilustrados orientes, puede construir logias con los mismos derechos y bajo las mismas condiciones que las de los hombres están constituidas.

Dentro de organizaciones masónicas como el *Gran Consejo General Ibérico* y su *Gran Logia Simbólica Española del Rito Antiguo y Primitivo Oriental de Memphis y Mizraim*, la tendencia a superar la Masonería de Adopción debió ser bastante general. Esta singular potencia masónica cuya erección en España hay que situar a partir del 15 de febrero de 1887, fue reconocida, a principios de 1889, por el Gran Consejo de Nápoles que, con anterioridad, había presidido el propio Garibaldi (Álvarez-Lázaro, 1996: 145). El 11 de mayo de 1892, se publicó en su *Boletín* un comentario de la redacción a una carta de Isabel Galindo Torres, afiliada a la logia *Isis Lucentina* de Lucena (Córdoba), resulta muy expresivo al respecto:

> La mujer tiene derecho a toda nuestra atención, y los orientalistas la queremos a nuestro lado con iguales derechos y deberes que los hombres. Ahí está la logia *Audacia* de Herrera compuesta exclusivamente de señoras, y varias logias de nuestra obediencia en las que hay hermanas iniciadas, pues la adopción la debemos a menores, a los obreros o a los ancianos. Venga, pues, la mujer a la masonería.

La logia *Audacia* de Herrera (Sevilla), que se mostró activa entre 1892 y 1896, aun compuesta exclusivamente de señoras debió gozar de total independencia respecto de las logias masculinas. Esta fue otra modalidad de masonería femenina que, sin llegar a adoptar la fórmula de la masonería mixta, no admitió estar en un segundo plano respecto a la masculina.

Masonas españolas y feminismo

Concepción Fagoaga ha subrayado la importancia de la masonería y de la corriente librepensadora en la configuración de los orígenes históricos del feminismo español. En tal sentido, sostiene la tesis de que el siglo XIX constituyó, en efecto, el periodo formativo del feminismo español, en el que no se persigue como objetivo el sufragismo, sino la libertad de pensar, la instrucción femenina para empleos medios y el acceso a una educación laica. En la década de 1880 este feminismo se va construyendo en círculos militantes librepensadores y logias masónicas muy relacionados entre sí, que van abriendo a la mujer espacios reivindicativos.

En la organización del movimiento feminista destacarán precisamente algunas mujeres olvidadas que, actuando coordinadamente, entroncan sus proyectos laicistas, que son los que dieron consistencia al periodo formativo del feminismo español, con los proyectos propiamente sufragistas del periodo desarrollado a partir de 1915 (Fagoaga, 1996: 171-192).

En efecto, las grandes impulsoras del movimiento feminista en España durante la etapa formativa estuvieron vinculadas simultáneamente a las logias masónicas y a las organizaciones librepensadoras. Aunque sea a título meramente indicativo, es obligado referirse a las para nosotros ya familiares Rosario Acuña Villanueva, Ángeles López de Ayala, Belén Sárraga y, asimismo, a las hermanas Amalia y Ana Carvia Bernal. Habría que añadir, asimismo, junto a estos nombres femeninos, los de aquellos masones que también llevaron a cabo un papel básico en el nacimiento y primera etapa del feminismo español (Álvarez-Lázaro, 1985: 191-196, 349-356; Álvarez-Lázaro, 1996: 312-322, 408, 427; Sánchez-Ferré, 1990: 164-174).

La escritora madrileña Rosario Acuña, que ya había alcanzado el éxito como autora dramática en los años setenta, en 1885 ya era considerada como «Heroína del Librepensamiento» y un año después fue iniciada en la logia *Constante Alona* de Alicante. A través de sus actividades, libros y artículos en la prensa republicana y librepensadora su figura fue ejemplar para las mujeres que participaron en el proceso formativo del movimiento feminista. Hasta el año 1923, fecha de su muerte acaecida en Gijón, actuó coherentemente la triple dirección masónica-librepensadora-defensora de la emancipación de la mujer. Sus planteamientos sobre la cuestión que nos ocupa los resumía en un discurso que pronunció a finales de 1888 en la logia *Hijas del Progreso* de Madrid, en la que a la sazón ocupaba el cargo de Oradora: «la mujer por la mujer, la mujer engrandecida, dignificada por la mujer; la

mujer probando sus fuerzas como ser pensante, manifestando sus condiciones como ser racional en un radio de acción genuinamente femenino» (Álvarez-Lázaro, 1995: 197-202; 357-360).

En Barcelona Ángeles López de Ayala, que en la década de 1880 había participado muy activamente en la *Sociedad Autónoma de Mujeres de Barcelona*, fundó en abril de 1898, junto con la anarquista y también masona Teresa Claramunt y la espiritista Amalia Domingo Soler, la *Sociedad Progresiva Femenina*, compuesta por librepensadoras barcelonesas. Esta sociedad, que estaba en estrechas relaciones con la logia *Constancia*, a la que pertenecía Ángeles López de Ayala, puede considerarse como una de las más importantes instituciones feministas de entre siglos. Como puso al descubierto en su momento Sánchez-Ferré, la prolífica Ángeles López de Ayala fundó y dirigió también los primeros periódicos feministas españoles, *El Progreso* (1896-1901), *El Gladiador* (1906-1908), *El Libertador* (1910) y el *Gladiador del Librepensamiento* (1914-1920), que será el nuevo órgano de la *Sociedad Progresiva Femenina*.

Belén Sárraga, esposa del también librepensador Emilio Ferrero, fue otra destacada figura del feminismo masónico librepensador que, hasta tiempos recientes, había sido injustamente olvidada por nuestra historiografía. Poco a poco ha aumentado notablemente la información disponible sobre esta singular figura, que destacó en España, entre 1895 y 1906 (Mateo-Avilés, 1986: 174-182), y, con posterioridad, en América Latina. En Málaga, en el verano de 1896, Belén Sárraga,

que era conocida en las logias con el nombre simbólico de *Justicia*, se encargó de articular el movimiento feminista alrededor del periódico filomasónico *La Conciencia Libre* y del círculo librepensador *Federación Malagueña*. Esta misma propagandista, junto a Ana Carvia, fundó en Valencia en 1897 la *Asociación General Femenina*.

Con discutibles magnitudes pero con hechos ciertos, Walker ha subrayado, por otra parte, la oposición de Sárraga a las guerras coloniales de fin de siglo, mediante una arriesgada y valiente labor periodística, así como su decidida apuesta por los ideales republicanos y feministas:

> In Valencia, Belén Sárraga, a committed freethinker, anarchist, Mason, and feminist propagandist, was arrested. Sárraga, born in 1874 [1872], was a teacher and journalist who had founded the Federación de Grupos Femeninos de Valencia in 1895. In 1897 she cofounded the Asociación General Femenina, located in Valencia [...], she also organized a society of women, mostly field laborers in the countryside around Málaga, which numbered about twenty thousand members [...], during the second Cuban insurrection Sárraga traveled throughout Valencia enlisting women to demonstrate against the war, promoting Cuban independence and the restoration of the republic (Walker, 2008: 47).

En diferentes ocasiones he llamado la atención sobre las actividades masónicas de la hermana *Justicia*,

es decir, de Belén Sárraga, pues aquel era su nombre simbólico, por ejemplo en relación con las actas de la logia *Constante Alona* de Alicante (Álvarez-Lázaro, 2002a: 151-156; Álvarez-Lázaro, 2006: 317). Como ha señalado María José Lacalzada de Mateo, Belén Sárraga fue iniciada en la masonería a finales de 1896, en la logia *Severidad* de Valencia, según información obtenida del periódico *La Antorcha Valentina*. También aparece vinculada a la logia *Fe* de Sevilla, donde figura su nombre en la «columna de honor» de 1901, y, con motivo del Congreso Universal de Librepensadores, celebrado en 1907 en Buenos Aires, representó a la logia *Virtud* de Málaga, y se vinculó a la masonería argentina. Perteneció al Supremo Consejo Universal Mixto, e integró las filas de la federación argentina del Derecho Humano, el ya citado *Le Droit Humain*, hasta que se le dio de baja en 1918, por un típico conflicto de competencias. «Su vida estuvo marcada por su adhesión a los ideales librepensadores, feministas y republicanos federalistas a los que sirvió con una intensa dedicación en el plano social y político». Belén Sárraga y su marido se instalaron en Uruguay en 1910 y, tras una breve estancia en Portugal, pasaron a México, permaneciendo en el extranjero hasta 1931. En 1933 se presentó a las elecciones en España como candidata de los republicanos federales por Málaga, pero no alcanzó el acta. Al producirse la Guerra Civil, se exilió a México (Lacalzada de Mateo, 1999: 70; Ortiz-Albear, 2007: 343-349).

En relación con la propia iniciación masónica de Belén Sárraga, sin duda la feminista, masona y librepensadora

española de finales del siglo XIX y primer tercio del XX, con mayor proyección internacional (Ramos-Palomo, 2006: 689-708; Hottinger-Craig, 2013: 141-164), Lacalzada de Mateo ha destacado ciertos aspectos del acto de recepción en la logia *Severidad* de Valencia, en particular las palabras del hermano Cazalla, en las que se subrayaban las grandes posibilidades que se le abrían a la nueva hermana, para atraer hacia la Masonería a la mujer, al objeto de emanciparla y liberar su conciencia, frente al fanatismo y la ignorancia. Al mismo tiempo, auguró días de gloria y de triunfo para la organización masónica. Su misión, en fin, sería la de trabajar y atraer a otras mujeres «hacia la luz, la conciencia y el conocimiento». Se trataba, en fin, no solamente de liberar las conciencias de toda la humanidad, mediante la actuación conjunta de todos los librepensadores del planeta, sino, en particular, de concienciar a las mujeres para que lucharan por obtener los mismos derechos políticos que los hombres (Lacalzada de Mateo, 2006: 156).

Se dice que Sárraga respondió a las palabras de bienvenida de sus hermanos masones, al ser recibida, con una frase premonitoria: «yo no he hecho nada, pero haré». La hermana *Justicia*, escribe Ramos-Palomo,

> compartió tareas y ritos con los varones de su logia, fuera del marco de la masonería femenina de adopción, claramente discriminatoria y paternalista, forzando la construcción de una masonería mixta de hecho, con el concurso de otras librepensadoras catalanas y andaluzas (Ramos-Palomo, 2006: 697).

Aguado-Higón ha subrayado, en términos generales, la labor desarrollada en Valencia por estas mujeres masonas, mencionando los casos de Ana Carvia, Amalia Domingo Soler, Mercedes Vargas y, sobre todo, de Belén Sárraga. «Hablar de Belén Sárraga», escribe, «es hablar del importante núcleo del feminismo valenciano librepensador». En este sentido, añade, «la coordinación que articula el grupo valenciano se realizó con la Sociedad Progresiva Femenina liderada por Ayala y desde *La Conciencia Libre* que se presenta con el lema 'Libertad, justicia, fraternidad' y con iconografía masónica en su cabecera» (Aguado-Higón, 2008: 221).

En Cádiz, Amalia y Ana Carvia coordinaron el movimiento feminista gaditano en torno a la logia *Hijas de la Regeneración*, fundada en 1895, pero ya habían estado muy activas anteriormente en la logia *Regeneración*. La *Hijas de la Regeneración*, junto al círculo librepensador creado en la misma ciudad en 1896, representó un punto clave en el movimiento feminista andaluz de finales de siglo. También por iniciativa de las hermanas Carvia, se gestó en Huelva la ya citada *Unión Femenina* en 1898, cuyo principal fin consistió en emancipar a la mujer a través de la educación laica integral. Las Carvia, por sus iniciativas fundacionales en Valencia la revista *Redención* (1915) y de la *Liga Española para el Progreso de la Mujer* (1918) y en Madrid del *Consejo Supremo Feminista*, se convirtieron en uno de los pilares básicos del feminismo sufragista español del siglo XX (Álvarez-Lázaro, 2002a: 155-156; Álvarez-Lázaro, 2006: 319-320).

En esta misma línea se han expresado con posterioridad otros autores, como por ejemplo Aguado-Higón, cuando subraya respecto a la labor de la *Asociación General Femenina* de Valencia y al conjunto de feministas y masonas estudiado, que «será una parte de este mismo grupo de mujeres el que, desde los proyectos laicistas decimonónicos, reformulará sus planteamientos en una nueva etapa ya marcadamente sufragista en torno a 1915», a partir precisamente, de la citada fundación de la revista *Redención* (Aguado-Higón, 2008: 221).

Existen algunos aspectos que requieren aún del esfuerzo continuado de los especialistas, al objeto de delimitar el verdadero impacto de estas interesantes personalidades femeninas, en el marco de lo que, hace más de una década, definimos como «una minoría marginada en un colectivo marginal»: la consistencia de la presencia femenina en las logias.

Así, por ejemplo, la presencia de Amalia Carvia Bernal, *Piedad*; Ana Carvia Bernal, *Verdad*; Dolores Guillén, *Firmeza*; Juana Varo Moreno, *Regeneración*, y Luisa López Vargas, *Caridad*, viene a caracterizarse por algunos hechos llamativos: todas se inician, prácticamente en grupo, en 1887, es decir, con poca diferencia de tiempo por imperativos fundacionales, y, como vienen, se van de *Hijas de la Regeneración nº 124*. Las hermanas Amalia Carvia y Ana Carvia se dan de baja voluntaria en marzo de 1890; también a Dolores Guillén se le concede *plancha de quite* por estas fechas; Luisa López Vargas fue expulsada por falta de asistencia en agosto de 1893, y solamente Juana Varo Moreno causa baja, en julio de 1894, por fallecimiento,

pero no parece que pasara del grado 2º. Es imposible generalizar a partir de un único caso (aunque con personalidades relevantes), pero el estudio minucioso de la presencia femenina en las logias españolas puede ofrecer, sin duda, sólidos argumentos de reflexión, que implicarían el análisis en profundidad de determinadas adscripciones ideológicas y, al mismo tiempo, la valoración más refinada de la incidencia socio-cultural y política del colectivo masónico femenino español.

En este contexto, se ha señalado que la articulación teórica del pensamiento de las masonas de Cádiz «representado en Amalia Carvia», estaría basado en un programa que incluiría la regeneración de la mujer, como «base de la familia y de la sociedad»; la valoración de la misión de la masonería en el proceso de «emancipación del género femenino», mediante la instrucción y la educación; la admisión de la mujer en la masonería, «en igualdad con el hombre» y, en definitiva, la lucha contra el fanatismo religioso y el clericalismo, que condenaban a la mujer a una situación de inferioridad social y cultural (Enríquez del Árbol, 2002: 381, 397-398). Pero, ¿puede desarrollarse un programa tan ambicioso en tan poco tiempo? ¿Estamos ante meros enunciados programáticos o, más bien, ante un valioso proyecto para la transformación de la condición femenina, al sur de Europa, a medio o largo plazo?

Es importante insistir, además, en un aspecto sobre el que ya he llamado la atención en otros momentos, el tema de la mujer y el laicismo escolar del siglo XIX, ya que está profundamente entroncado con este incipiente feminismo español. Además de las diversas escuelas

independientes de niñas dirigidas por maestras laicas, las primeras sociedades feministas otorgaron en sus reglamentos un lugar muy destacado a la enseñanza. Estos fueron los casos de las citadas *Sociedad Progresiva Femenina*, de la *Asociación General Femenina* y, también, de la *Unión Femenina* de Huelva, nacida por iniciativa de Amalia Carvia en 1898. Lo mismo que sucedió con los centros educativos inspirados por la acción de los varones, las escuelas que dieron cuerpo al movimiento laico no pudieron perdurar durante mucho tiempo, a causa de la dificultad de reclutar maestros competentes, a la escasez de medios y a la cerrada hostilidad de la Iglesia católica. Estas escuelas tampoco pudieron distinguirse por sus grandes innovaciones pedagógicas, pero «formaron un frente de resistencia al poder eclesiástico en la enseñanza y lograron roturar una cierta alternativa al sistema político-educativo vigente» (Álvarez-Lázaro, 2002b: 263).

En relación con perspectivas de género, María Dolores Ramos-Palomo y Sofía Rodríguez-López han subrayado, entre otras consideraciones, la necesidad de valorar la importancia de los roles dirigentes en este apasionante periodo histórico, al considerar que estas y otras mujeres ejemplifican esos liderazgos a la par que «resaltan el interés por el sujeto que postula la historia de género, así como las líneas de tensión entre derechos femeninos y derechos universales». En opinión de estas autoras,

> Podemos afirmar que la marginalidad de las mujeres en el ámbito de la ciudadanía política y civil se

> vio contrarrestada mediante la fundación y dirección de revistas, las colaboraciones en la prensa, la apertura de escuelas laicas, la creación de asociaciones y redes comunitarias, los mítines y viajes de propaganda y la participación en rituales y meriendas «políticas».
>
> Bajo el prisma de estos discursos y experiencias, subyace una noción de la ciudadanía y de los movimientos sociales relacionada con las virtudes cívicas que proyectan las mujeres en la esfera de los trabajos reproductivos, donde se desarrollan buena parte de las relaciones afectivas (Ramos-Palomo & Rodríguez-López, 2012: 72).

Evidentemente, muchos de los principios y valores defendidos por mujeres como Belén Sárraga o Amalia Carvia, entre otras muchas, entraron en vías de consolidación en relación con la feminidad, «con los nuevos y crecientes protagonismos» (Sanfeliu, 2008: 78) de las mujeres en la vida política.

Bibliografía

Aguado-Higón, Ana (2008) «Los feminismos: movimientos sociales y teorías críticas en la España Contemporánea». In *Movimientos sociales en la España del siglo XX*, eds. De la Calle-Velasco, María D. & Redero-San Román, Manuel, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Álvarez-Lázaro, Pedro (1985) *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Álvarez-Lázaro, Pedro (1996) *La Masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo* XIX. Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Álvarez-Lázaro, Pedro (2002a) «La mujer masona española: una minoría marginada en un colectivo marginal». In *Las mujeres en la construcción del mundo contemporáneo*, eds. Marín-Eced, Teresa & Pozo-Andrés, M., Diputación Provincial, Cuenca: 137-156.

Álvarez-Lázaro, Pedro (2002b) «Las escuelas laicas y racionalistas en la época fundacional del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes». In *Cien años de educación en España*, ed. Álvarez Lázaro, Pedro, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid: 255-269.

Álvarez-Lázaro, Pedro (2012) *La Masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo* XIX. 4ª ed. Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Álvarez-Lázaro, Pedro (2006) *Páginas de historia masónica*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.

Álvarez-Lázaro, Pedro (2009) «Mujer y masonería». *La Página*, XXI (1): 71-95.

Álvarez-Lázaro, Pedro & Paz-Sánchez, Manuel de (1990) «Fuentes y documentos para Historia de la Educación en su relación con la Masonería española». *Historia de la educación. Revista interuniversitaria*, 9: 277-298.

Anderson, James (1973) [1723] *The Constitutions of the Free Masons, Containing the History, Charges, Regulations, etc. of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity*, ed. Ligou, Daniel, Lauzeray International, Paris.

Capel-Martínez, Rosa María (1986) «La apertura del horizonte cultural femenino: Fernando de Castro y los congresos pedagógicos del siglo XIX». In *Mujer y sociedad en España: 1700-1975*, eds. Durán Heras, María A. & Capel-Martínez, Rosa M., Ministerio de Trabajo e Inmigración, Instituto de la Mujer.

Chevallier, Pierre (1994) *Les Ducs Sous L'Acacia ou les premiers pas de la Franc-Maçonnerie française 1725-1743*. Editions Slatkine, Genève.

Delsemme, Paul (2004) *Les écrivains francs-maçons de Belgique*. Bibliothèques de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles.

Desmed, Roger (1977) «Examen du problème de l'émancipation de la femme par la loge 'Les Amis Philanthropes'» vers 1860». *Revue de l'Université de Bruxelles. Franc-maçonnerie, Symboles, Figures, Histoire*, 3-4: 386-413.

Enríquez del Árbol, Eduardo (2002) «Un espacio de paz y progreso: la logia femenina *Hijas de la Regeneración nº 124* de Cádiz en el último tercio del siglo XIX». In *Discursos, realidades, utopías: la construcción del sujeto femenino en los siglos XIX-XX*, eds. Ramos-Palomo, María D. & Vera-Balanza, María T., Anthropos Editorial, Barcelona: 373-398.

Fagoaga, Concepción (1996) «De la libertad a la igualdad: laicistas y sufragistas». In *Mujeres y hombres en la historia. Homenaje a María Carmen García-Nieto*, eds. Segura, Cristina & Nielfa, Gloria, Ediciones del Orto, Madrid: 171-198.

Gaspard, Françoise (1991) «Donne e Massoneria. Massoneria femminile-massoneria feminista? Il caso della Francia». In *La massoneria oggi*, eds. Ferrer-Benimeli, José A. & Mola, Aldo A., Foggia, Bastogi: 94-112.

Guigue, Christian (2014) «Les grands textes maçonniques. Poésie publiée en 1737: Les Franc-maçons, songe. De la Maçonnerie d'Adoption». http://www.guigue.org/priv/guitex12.htm [Consultado 03/abril/2014]

Hottinger-Craig, Sylvia (2013) «Un contexto para una masona, librepensadora, feminista y republicana: Belén de Sárraga (1872-1950)». *REHMLAC. Revista de Estudios Históricos de la Masonería*, 5 (1): 141-164. http://rehmlac.com/recursos/ vols/v5/n1/rehmlac.vol5.n1-shottinger.pdf [Consultado 05/abril/2014]

Lacalzada de Mateo, María J. (1999) «Libertad, igualdad, humanismo: el perfil olvidado de Concepción Arenal». In *1898-1998. Un siglo avanzando hacia la igualdad de las mujeres*, ed. Fagoaga, Concepción, Dirección General de la Mujer, Madrid: 45-75.

Lacalzada de Mateo, María J. (2006) *Mujeres en masonería*. Clavell Cultura, Barcelona.

Lacalzada de Mateo, María J. (2012) *Concepción Arenal: mentalidad y proyección social*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

Ligou, Daniel (editor) (1991) *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie*. 3ª ed. PUF, Paris.

Mateo-Avilés (1986) *Masonería, protestantismo, librepensamiento y otras heterodoxias en la Málaga del siglo* XIX. Diputación Provincial, Málaga.

Nash, Mary (1983) *Mujer, familia y trabajo en España (1875-1936)*. Anthropos Editorial, Barcelona.

Ortiz-Albear, Natividad (2007) *Mujeres masonas en España. Diccionario biográfico (1868-1939)*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife.

Ragon, Jean-Marie (1860) *Manuel complet de la Maçonnerie d'Adoption ou Maçonnerie des Dames*. Collignon, libraire-éditeur, Paris.

Ramos-Palomo, María D. (2006) «Belén de Sárraga: una «obrera» del laicismo, el feminismo y el panamericanismo en el mundo ibérico». *Baetica*, 28: 689-708.

Ramos-Palomo, María D. & Rodríguez-López, Sofía (2012) «Acción política y movimiento de mujeres durante el siglo XX». In *Andaluzas en la historia. Reflexiones sobre política, trabajo y acción colectiva*, ed. Ramos-Palomo, María D., Centro de Estudios Andaluces, Sevilla: 57-87.

Raschke, Bärbel (2008) «The Relationships of Androgynous Secret Orders with Freemasonry; Documents on the *Ordre des Hermites de bonne humeur* in Sachsen-Gotha (1739-1758)». In *Women's Agency and Rituals in Mixed and Female Masonic Orders*, eds. Heidle, Alexandra & Snoek, Jan A. M., Brill, Leiden.

Révauger, Cécile (2013) «Les femmes et la franc-maçonnerie, des origines à nos jours». *REHMLAC. Revista de Estudios Históricos de la Masonería*, 4 (2): 11-29. http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/REHMLAC/article/view/12154 [Consultado 04/abril/2014].

Sánchez-Ferré, Pere (1990) *La Maçonería a Catalunya (1868-1936)*. Edicions 62, Barcelona.

Sanfeliu, Luz (2008) «Del laicismo al sufragismo. Marcos conceptuales y estrategias de actuación del feminismo republicano entre los siglos XIX y XX». *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 7: 59-78.

Simone Saillard (editor), (2001) *Leopoldo Alas Clarín: El hambre en Andalucía*. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse-Le Mirail.

Simón-Palmer, María del Carmen (2001) «Puntos de encuentro de las mujeres en el Madrid del siglo XIX». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 56 (1): 183-202.

Saunier, Eric (editor) (2000) *Encyclopédie de la Franc-maçonnerie*. Librairie Générale Française, Paris.

Walker, Donald J. (2008) *Spanish Women and the Colonial Wars of the 1890*. Louisiana State University Press, Baton Rouge.

El horizonte que vigila la esfinge

Manuel de Paz-Sánchez
Universidad de La Laguna

El 30 de noviembre de 1903, el V.M. [venerable maestro] se dirigió, en carta privada con membrete del veneralato de la respetable logia capitular *Añaza*, a don Jorge Girod, gran secretario y personaje realmente influyente en los cenáculos del poder masónico central. Le informaba de la correcta ejecución de determinados trámites y, sobre todo, se percibía su satisfacción por el cambio de auspicios de la logia tinerfeña, que había dejado definitivamente las filas del Grande Oriente Ibérico para empezar una interesante singladura bajo la obediencia del Grande Oriente Español.

Se trataba de la más importante potencia masónica española de aquel tiempo, especialmente tras el desgaste originado por el impacto de la crisis del 98, ya que, como se sabe, algunos de los sectores más reaccionarios culparon a la masonería de la pérdida de los

últimos restos del Imperio colonial, básicamente porque entendieron que aquellos que se habían comprometido con los ideales emancipadores estaban muy vinculados a organizaciones y fuerzas secretas como las masónicas.

El caso es que nuestro V.M., tras anunciar como decíamos a su cofrade de la sede central algunos aspectos burocráticos relacionados con el funcionamiento del taller y de sus organismos capitulares y filosóficos, de acuerdo con las prácticas del R.E.A.A. [Rito Escocés Antiguo y Aceptado] que siempre se había practicado en Canarias, le aseguraba también que

> *Los cargos de la* AÑAZA *variarán algo de aquí a fin de mes. Acepté el cargo* [de venerable]*, no obstante mi insignificancia, tan solo para auspiciarnos en ese Oriente; cumplida mi misión, vuelvo a filas. Si mis cálculos no fallan, me sustituirá Rafael Calzadilla, notario, diputado provincial y persona de valer, por lo que todos ganamos en el cambio. Lo tengo ya medio convencido y no creo que nos desaire. A mí me es imposible seguir por mis ocupaciones profanas que exceden, como término medio, de quince horas diarias.*
>
> *Tan pronto como suelte el mallete,* señalaba más abajo*, y dé de mano los quebraderos de cabeza del cargo, volveremos a darle un avance al edificio de cuya comisión de obras soy presidente desde que se inició la idea. Para la inauguración del gran salón del centro sería muy conveniente que viniese alguno de Vds.*

Naturalmente, apuntaba, al acto acudirían comisiones de la logia hermana *Abora* (Santa Cruz de La Palma), aunque en aquellas fechas había abatido oficialmente columnas y apenas se mantenían semiactivos los masones palmeros (hasta 1911 aproximadamente), en torno a personalidades relevantes de la localidad como Antonino Pestana o, en términos más políticos, Alonso Pérez Díaz, que llegaría a tener acta en el Parlamento español.

También acudirían miembros de la *Afortunada* de Las Palmas y, por supuesto, los componentes del gran triángulo (casi una logia) del Puerto de la Cruz, donde militaban individuos de probado ideario republicano y reformista. Pero, añadía nuestro personaje

> *Con la venida de alguno de Vds. la fiesta revestiría todos los caracteres de una solemnidad, que formaría época en los anales de la Orden en Tenerife.*
>
> *Junto con esta,* advertía como para hacerse querer, *irá una plancha felicitando al querido gran maestre* [Miguel Morayta Sagrario] *por sus brillantes trabajos como diputado y, muy especialmente, por su brillante discurso en la discusión del presupuesto de Gracia y Justicia. Las felicitaciones del consejo y del capítulo han debido salir ya.*

Por último, concluía su carta con el siguiente ruego:

> *El elemento viejo, entusiasta y bueno, pero rutinario y formulista, me ruega que consulte con V. si sería posible que en la carta patente constasen: 1º. La antigüedad*

> *de la* AÑAZA*; 2º. Que era capitular y 3º. Que era Benemérita,* ofreciéndose a correr con los gastos de la reimpresión del diploma. *No le extrañe, concluía, que haya acogido la súplica; los viejos y los niños tienen algunos puntos en contacto y hay que hacerles el gusto.*

Otra de sus epístolas nos arroja también un pequeño haz de luz sobre el devenir de la masonería canaria y, en general, española de aquella época. La logia tomaba posiciones frente a las actitudes autoritarias de algunos dirigentes, en unos momentos en los que la masonería, recién salida de la crisis, trataba de encontrar su camino y de recuperar su influencia, enfrentándose a un conjunto de nuevos problemas, desde los relacionados con la vida social en sus diversas manifestaciones, pasando por la lucha diaria de las clases populares o el naciente feminismo que, poco a poco, daba alas a la causa sufragista de acuerdo con la meta de incorporar a la mujer a la vida social y política del país.

> *Consuela el alma,* escribía nuestro hombre (que había dejado el mallete pero no su influencia ni su capacidad de gestión), *consuela el alma*, decía, *ver que la opinión se ha manifestado unánime, y que, hasta los que no estamos conformes con procedimientos autoritarios, nos hemos agrupado alrededor del venerable para rechazar el ataque. La* AÑAZA *es fuerte y la gente buena; esto compensa los afanes y disgustos que a los viejos en la logia nos ha costado llevarla a tal estado.*

Pero, aparte de los desajustes que, en el ámbito local tinerfeño, también había producido la reincorporación de militares y otros profesionales masones, llegados de las ex colonias con unas prácticas no demasiado adaptadas a los usos y costumbres de sus cofrades liberales de la metrópoli; también es verdad que, en otro orden de cosas, nuestro personaje se siente con vigor suficiente para promover uno de los ideales masónicos de la época, que consistía en la creación de periódicos y revistas que pudieran influir en la opinión pública.

Por ello afirma en esta misma epístola del día de San Juan Bautista de 1904:

> *Mucho ha gustado la idea de fundar periódicos y con referencia a ello, hace mucho tiempo tiene aprobado la* AÑAZA *el crear uno aquí; pero, asimilándonos* [a] *los procedimientos jesuíticos, no es nuestro ánimo anunciar a tambor batiente la procedencia y las tendencias, sino más bien, que el periódico sea de intereses generales y de información para que entre sin obstáculos en todas partes, y, dueños ya de la opinión, dejarnos caer, cuando haya motivo para ello, que siempre sobra, dando golpes a la cabeza. Los golpes del enemigo declarado se atenúan con la pasión que se le atribuye, los del neutral o que por lo menos aparenta serlo, van más a fondo.*

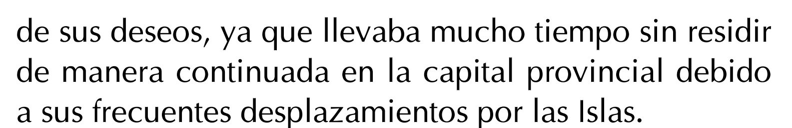
Apenas dos meses más tarde (el 12 de agosto de 1904), nuestro hombre, que está en posesión del grado 30º del R.E.A.A. con el que firma la plancha, se dirige a sus compañeros de logia en estos términos:

> *El acto realizado por el gobierno francés de romper sus relaciones con el Vaticano, reviste importancia suma como ejemplo y precedente de firmeza contra el anacrónico poder de Roma.*
>
> *Todos los que amamos la absoluta libertad de conciencia tenemos que celebrarlo como uno de los más faustos de la Historia.*
>
> *Por esa razón me permito proponeros que la logia* AÑAZA *acuerde felicitar al gobierno de Francia en la persona de Mr. Combes* [i. e., el primer ministro Émile Combes, que lo fue durante 1902-1905, por cierto ex seminarista y veterano masón que contó con el más amplio apoyo de la orden en sus resoluciones anticlericales] *por su entereza en este asunto, que su conciencia y la Historia premiarán como se merece*.

Los jesuitas y la Iglesia católica, uno de los grandes caballos de batalla de las masonerías latinas de todos los tiempos y, particularmente, de la española, territorio donde la mutua intolerancia siempre se había sentido a sus anchas.

Una nueva plancha del 7 de octubre de 1904, proponía a su vez una lista de miembros a los que se les debía agradecer, muy especialmente, el apoyo a las obras de construcción del templo, empezando por el contratista José Ruiz Rodríguez y terminando por el sastre Arturo Barreto.

Masón de vocación profunda, no tardaría mucho en volver a hacerse cargo del mallete del simbolismo tinerfeño. Según confesó, se hizo con el cargo en contra



de sus deseos, ya que llevaba mucho tiempo sin residir de manera continuada en la capital provincial debido a sus frecuentes desplazamientos por las Islas.

El caso es que, como presidente de la logia, fue objeto de ataques en la prensa durante 1909 por «elementos clericales», y, aunque no pudo defenderse por no convenirle a su profesión ni a la logia, y asimismo por el cariz político de la polémica, lo cierto es que *El Radical*, un periódico de ideas afines, le defendió con convicción y eficiencia de sus adversarios. La causa de ese malestar podría relacionarse con la escuela de la logia que contaba con el apoyo entusiasta de otros masones como José García Lanzarán, venerable *in pectore*, y que traía *locos a los clericales*.

La situación, por lo que parece, se hizo bastante tensa en fechas posteriores, ya que según le comunicó al Supremo Consejo el 9 de enero de 1910, *el elemento reaccionario ha conseguido del gobernador, general Eulate, que anule la subvención de 1.500 pesetas acordada a la* AÑAZA *por este Excmo. Ayuntamiento, y aunque esta corporación se alzara del acuerdo, está comprometida seriamente*.

En efecto, la búsqueda de ayuda financiera para mantener el funcionamiento del colegio o escuela de *Añaza* fue uno de los caballos de batalla de la logia durante esta época.

Según los apoyos político-clientelares obtenidos en el ámbito municipal, el taller podía contar con una pequeña ayuda a la que, por otra parte, tenían derecho todos los centros de enseñanza no oficial, máxime si se llevaba a cabo la formación gratuita de al menos

una parte de los pupilos como, efectivamente, sucedía con el centro educativo de *Añaza*, de acuerdo, además, con un *pensum* progresista y renovador que, a causa de la crisis de Barcelona y del fusilamiento del pedagogo libertario Francisco Ferrer y Guardia, les llevó a tomar la prudente resolución de suspender las clases durante algún tiempo.

En esta misma carta a Víctor Gallego (18 de enero de 1910), el V.M. se complacía en informarle de que *la gente joven publica un periódico*, EL RADICAL, *que no es de la logia, pero su influencia en él es decisiva*; y, asimismo, le comunicaba que *una comisión está trabajando por implantar cocinas económicas y va bien; ayer hablaron con el gobernador que nos apoya en ese asunto y la comisión organizadora la forman los directores de los periódicos locales, dos docenas de personas serias y populares y alguna autoridad. El gobernador será presidente honorario.*

Y se añadía a continuación: *Claro está que no le hemos dicho* [al gobernador] *que de la* AÑAZA *sale el movimiento; pero sabe que los que andamos en eso somos masones y, a pesar de ser católico, no se ha escandalizado como hubieran hecho otros.*

El final de la carta es, como siempre, bastante poco convencional: *Un h.·. me enseñó un título del llamado G.·. O.·.* [Gran Oriente] *de España. ¿Qué es eso?* NOS HAN SOLTADO ALGUNA INDIRECTA.

> *Voy a ver si reanimamos el capítulo y el consejo que duermen el sueño de los justos.*

El 9 de noviembre de 1910 le propuso al ya citado Víctor Gallego un plan interesante, como enseguida veremos. Comenzaba, para crear el ambiente adecuado, anunciándole la concesión a la escuela de *Añaza* de una subvención municipal de 1.500 pesetas, cantidad que, seguramente, se quedaría reducida a 1.200, pues la diferencia iría a engrosar el parco fondo de otra escuela, la de la Juventud Republicana.

Si pensamos en cifras de analfabetismo superiores al 60% en la década de 1930 en Santa Cruz de Tenerife, con una mayor incidencia, además, en el sexo femenino, creo que sobran los comentarios.

Pero, además, nuestro venerable se sentía esperanzado porque, desde los campos, llegaba una corriente de opinión que hablaba de la posibilidad de incrementar las iniciaciones y contribuir de ese modo a combatir el eterno problema de la abstención a las tenidas, que se daba sobre todo en aquellos masones que ya llevaban tiempo y que, por diversas razones, habían perdido la ilusión o, simplemente, ya no poseían el entusiasmo y las expectativas juveniles.

Resultaba patente, por otro lado, la existencia de un colectivo de simpatizantes y masones desaprovechados en ámbitos no capitalinos. Se trataba de emigrantes retornados que, en no pocos casos, habían pertenecido a la masonería en sus lugares de destino, y que no se reintegraban en las filas de la Orden por el elevado costo de los desplazamientos y los gastos de iniciación y afiliación, así como por la necesidad de permanecer varios días fuera de sus lugares de residencia y trabajo.

Se le ocurrió, en este sentido, que una posibilidad viable era que una comisión de la propia logia se trasladase por los campos y procediera a efectuar *in situ* las recepciones, simplemente porque sus integrantes tenían que desplazarse por razones profesionales y podrían aprovechar sus viajes para realizar las admisiones, siempre que contasen con la autorización de la obediencia.

Téngase presente, aclaraba, *que ninguna mira egoísta me guía; aspiro tan solo a ir formando pequeños núcleos rurales que en un momento dado pueden ser de importancia decisiva para el porvenir,* como de hecho había sucedido en Cuba o Filipinas, donde los masones crearon espacios de sociabilidad y de relación social y política en lugares remotos del territorio insular.

El problema, además, resultaba particularmente complejo cuando se trataba de admitir a masones que residían en otras islas del Archipiélago, ya que tanto la logia de Las Palmas como la de Santa Cruz de La Palma habían vivido una etapa de recesión, de la que el taller palmero, sin embargo, no tardaría en recuperarse.

En efecto, los palmeros, gracias a la iniciativa de antiguos miembros de *Abora* como Gabriel Duque, volvieron a levantar columnas el domingo 19 de marzo de 1911, y acordaron solicitar la admisión en los registros del propio Grande Oriente Español.

En carta del 24 de marzo de 1911 a su ya amigo el gran secretario del GCO-GOE [Gran Consejo de la Orden del Gran Oriente Español], Víctor Gallego, aprovechó para informarle de la relevancia que tradicionalmente poseía la masonería en Santa Cruz de La

Palma, bien consciente de que, en la Península (él mismo era peninsular, joven profesional de convicciones librepensadoras, destinado en la capital tinerfeña por necesidades del servicio), estaban por lo general escasamente informados del devenir histórico de la masonería en Canarias y, en especial, de algunos de sus símbolos y monumentos más representativos.

> *Particularmente puedo informarle de que Santa Cruz de La Palma, es la única población de las Canarias que tiene una estatua levantada a la memoria de un bondadoso sacerdote,* QUE ERA HERMANO. *La inscripción dice «A Díaz, su patria agradecida.» Es población donde siempre han tenido arraigo nuestras ideas y en el periodo de perturbación de la Orden se auspiciaron al G. O. Lusitano. Hoy garantida ya la seriedad en España gracias a los trabajos de ese G. O. considero como muy buena la adquisición de aquella logia y de aquellos buenos hermanos,* por lo que abogaba por su inmediata regularización y admisión, ya que, entre otras razones,
>
> *Como aquello es pequeño y se conocen todos, no cabe el temor de que a la sombra de esa tolerancia se cuele nadie que no sea digno.*

Ahora bien, una de las cartas más interesantes, contradictorias y llamativas fue la que escribió el 16 de diciembre de 1911 al tantas veces mencionado Víctor Gallego. El motivo esencial de esta misiva estaba relacionado con la expulsión por «mala conducta» del tipógrafo, escritor y periodista Melitón Gutiérrez Castro,

autor bajo el seudónimo de *Calícrates Temísdemos*, de una de las mejores novelas canarias del primer tercio del siglo XX, *Los incognoscibles*, y de una colección de cuentos que imprimía en el taller de imprenta que llevaba el nombre de su compañera sentimental, en el que constan algunos relatos de extraordinaria dureza, hasta el punto que escandalizaron al ex masón y ex militar Nicolás Estévanez, que, no obstante, le escribió un prólogo azorado, quizás tras la lectura de «Seis horas en campaña», un cuento despiadado sobre el ejército español en Cuba, tal vez demasiado cercano a la realidad.

El caso es que este miembro de *Añaza* fue procesado y expulsado del taller por los asistentes a una tenida, que se constituyeron en cámara de justicia y actuaron en consecuencia. Ello tuvo lugar en el mismo año en el que fue iniciado y, de hecho, no pasó del grado de aprendiz.

Nuestro personaje, empero, le defendió a capa y espada. Escribió, como decía, a Víctor Gallego tratando de aminorar sus culpas, que no eran baladíes (se le había disparado un revólver de su propiedad en un lugar de mala nota, y la bala hirió a una joven de dudosa reputación que resultó muerta a consecuencia del accidente). Pero, en cambio, nuestro venerable insistía en que los acusadores no habían definido las características del delito (avergonzados, en realidad, de que un miembro del taller hubiese podido llevar a cabo semejante barbaridad), y que, en consecuencia, habían colocado prácticamente en un plano de indefensión al ya ex miembro de la Orden.

Es más, el autor de la carta no tuvo inconveniente en confesar que llevaba semanas frenando los intentos de ese sector de la logia que quería irradiar, sin pérdida de tiempo, al responsable del accidente, y que, al fin, esos ocho o diez masones, en un momento de descuido de los veteranos se habían salido con la suya:

> *Mientras hemos estado los viejos, los hemos tenido a raya; en cuanto se han encontrado solos, han metido la pata*.
>
> *Causa de ese encono. Ese muchacho es un pobre tipógrafo; pero muy ilustrado, muy enérgico y que no se dobla. En un periódico que se publicó aquí titulado* EL RADICAL, *dio leña a todos sin morderse la lengua, y sin irse del seguro. Le calumniaron, le amenazaron y cada ataque de que era objeto, lo devolvía dejando maltrecho al adversario, sin que en ninguno de sus escritos hubiera una palabrota; en cambio rebosaban de dialéctica admirable y de lógica aplastante.*

Por si fuera poco, aclaraba también:

> *En una huelga de trabajadores del puerto, promovida solapadamente por las casas carboneras, que son potencias que tienen raíces en todas partes, fue el único que se atrevió a sostener la verdad. El periódico murió por falta de recursos; pero las descalabraduras que hizo, no se perdonan fácilmente. Además, atacó a Unión Patriótica (especie de Solidaridad Canaria, rota ya hoy; son conservadores y radicales), y abogó por la formación del partido radical, lo que disgustó a*

> *los santones del republicanismo, que no hacían, pero no querían que otro hiciese. Además, es* PENINSULAR *y aunque para muchos eso no es nada, para algunos espíritus mezquinos es mucho.*

En su opinión, pues,

> *Esas son las causas del odio, incomprensible, entre masones; pero voy sospechando que muchos que tienen títulos* [i. e., diplomas masónicos]*, aún no se han enterado de lo que es la masonería.*

Tales escándalos, concede, podían perjudicar los intereses de la Orden en Tenerife, pero sobre todo los promovidos por el afán de venganza de algunos cofrades, que, en su opinión, habían atropellado unos derechos que se otorgaban, incluso, a los más connotados criminales.

La posdata también estaba dedicada a Melitón Gutiérrez Castro, utilizando en aquel momento su nombre simbólico:

> *Olvidaba decirle 1º Que el h.·.* ARÍSTIDES *es hoy director de* EL PROGRESO. *2º. Que ha duplicado la suscripción desde que lo dirige. 3º. Que cuando ocurrió el hecho estaba empleado en Teléfonos, cuya junta le ha dado una certificación de buena conducta y exactitud en el desempeño de su cargo que no hay más allá. 4º. Que con una poca vergüenza incalificable se sueltan especies como esta: «Que pidan informes al director de la Cárcel Modelo». 5º. Que en su causa criminal consta la certificación de penales* NEGATIVA.

Unos años más tarde volvemos a encontrarlo en plena actividad, después de algún tiempo en que pasó a ocupar un plano bastante secundario, al menos en el ámbito masónico.

Se conserva la misiva que dirigió, el 3 de abril de 1918, al Dr. Luis Simarro, un personaje que combinaba su destacado protagonismo en la Orden (fue gran maestre del GOE), con su magisterio médico (neurólogo de fama, fue uno de los maestros –le enseñó el método Golgi– de don Santiago Ramón y Cajal, masón también, aunque por breve tiempo, y personaje muy querido en la capital tinerfeña). En esta carta le hacía saber lo siguiente:

a) Había tenido que aceptar de nuevo la veneratura del taller por renuncia de García Lanzarán y ante la insistencia de sus cofrades.

b) Destacaba la extraordinaria labor económica de su predecesor, hasta el punto de que *las deudas contraídas para la construcción del templo están saldadas, y como los tenedores de las acciones, que son hh.·., han hecho en su mayoría renuncia a favor de la* AÑAZA*, nada nos apremia*.

c) La logia se proponía salir del letargo de los años anteriores, pues apenas había sobrevivido gracias a una *docena de hermanos a prueba de desmayos*, poseedores de ese entusiasmo *que nos permitió levantar la casa templo y colocar a esta querida* AÑAZA *en lugar preeminente entre todas las de España*.

d) *Estamos trabajando* –matizaba– *para que en todas las corporaciones de esta y sociedades profanas, haya hh.·. que sean como centinelas de la Ord.* [Orden]: *en la vida profana, donde debe sentirse nuestra influencia.*

e) Se proponían, igualmente, reorganizar el Capítulo y la Cámara Kadosch, y, al mismo tiempo, daba pruebas de un indudable espíritu de modernidad, justamente en un año de intensas campañas europeas a favor del derecho electoral femenino:

> *En el cuadro de la antigua* AÑAZA, *decía, figuran no como del* RITO DE ADOPCIÓN, *sino como verdaderos hh.·., varias señoras y señoritas, hijas y esposas de hh.·. [hermanos o hermanas]. Una de ellas me interesa que, puesto que tenía ese derecho y no hay Log.·. [Logias] de adopción, se le permita figurar en el cuadro y asistir a las tenidas con su esposo.*
>
> *El asunto, en mi humilde opinión, vale la pena de pensar en él. Es evidente la decisiva influencia de la mujer en la vida. El atraso de nuestra patria hay quizás que buscarlo en la incultura de nuestras mujeres, clericales en su inmensa mayoría, y todo lo que se haga para incorporarlas al ejército del progreso, entiendo que es labor patriótica y humana. Por eso, hasta que haya número suficiente para formar Log.·. de adopción, no veo peligro en que se acostumbren a entrar con la cara alta por las puertas de la Log.·.*
>
> *En mi última etapa de Ven.·.* [venerable] *conseguí que todos los domingos asistieran a unas conferencias en la* AÑAZA, *unas 120 niñas de 10 a 14 años. Hoy dudo del éxito, pero lo intentaré.*

El poder o, mejor dicho, la influencia masónica de nuestro protagonista radicaba, en buena medida, en su control de los grados capitulares y filosóficos, activi-

dad que alternaba con sus mandatos al frente de *Añaza*, que había desempeñado en diferentes momentos hasta principios de la década de 1920.

En carta a José Lescura del 20 de abril de 1920, le comunicaba sus intenciones de potenciar el filosofismo masónico, dejando en buenas manos la dirección del simbolismo.

Uno de los signos de esta revitalización era, precisamente, la reapertura de *la escuela nocturna de adultos de la* AÑAZA, que llevaba cerrada desde hacía algunos años, y, por si fuera poco, *llaman a nuestra puerta, pidiendo ingreso, médicos, militares y comerciantes acomodados; un h.·. es alcalde de esta capital; otro es vicepresidente del Cabildo Insular en funciones de presidente casi siempre, y se está trabajando con verdadero empeño en que nuestra acción no se limite al puro ritualismo y trámite de la Log.·. sino que trascienda al mundo prof.·. con la mesura y prudencia que debe ser la característica de toda acción masónica*.

> *El año pasado* –afirmaba– *hemos encauzado la marcha de una asociación de Auxilios Mutuos y enseñanza gratuita,* «La Benéfica»*, que de 6000 socios había bajado a 2000 y era un verdadero horror de desbarajuste y mala administración; hemos creado la Liga de Consumidores para poner una valla a los desafueros de comerciantes y acaparadores, aunque no hayamos conseguido gran cosa, y en la actualidad además de nuestra escuela, que empezó hace tres días, trabajamos para que el Ayuntamiento preste a la enseñanza la atención debida y cese la vergüenza de*

> *ser Canarias una de las provincias donde hay más analfabetos. Veremos el resultado.*

Se apuntaba también algún tanto en términos parciales, pues,

> *en los presupuestos generales de la nación se han consignado 200.000 ptas. para un Sanatorio en las Cañadas, y aunque la gloria de esto no nos corresponde por entero, algo han influido nuestras campañas en pro de la idea.*

Y se reservó para la postdata un tema que, según decía, preocupaba a los masones canarios:

> *Algunos h.·. fundándose en las relaciones tan estrechas de estas Islas con Inglaterra, desean saber si nuestro G.·. O.·. está reconocido por el inglés y si hay alguna dificultad para que sean admitidos en logias inglesas como visitadores. Aquí admitimos a todos los que tienen su documentación en regla y procuramos atenderlos.*

En otras ocasiones, nuestro V.M. demostró una sensibilidad político-diplomática indiscutible. Así sucedió unos meses más tarde, cuando solicitó al GCO-GOE que premiara a la logia palmera *Abora* otorgándole *el título de Benemérita, sin hacer mención de lo de la dinamita, pues, por constituir un hecho delictivo, podría dar lugar a complicaciones*. Asunto que, obviamente, requiere cierta explicación:

Con motivo de la pandemia de influenza, los palmeros, con sus autoridades a la cabeza, habían determinado colocar un cordón sanitario alrededor de toda la isla, impidiendo la comunicación con el exterior durante más de tres meses. El Ministerio de la Guerra tuvo al fin que intervenir y, por ello, el elemento militar mandó retirar el cordón, con lo que se ocasionó, tal como indica nuestro hombre, una imponente protesta de todo el pueblo y hasta de toda la Isla, cuyas autoridades han dimitido.

La situación, además, no se calmó fácilmente, ya que

La obcecación llegó hasta el extremo de colocar dinamita en el muelle y negarse el elemento civil a toda relación con el militar, especialmente en la grave cuestión de quintas.

Pero hete aquí que, mientras tanto,

Durante todos estos sucesos, los hh.·. de la ABORA *sin separarse de la causa popular, han obrado con un tacto exquisito consiguiendo que se quitara del muelle la dinamita y que se suavizaran las relaciones hasta el punto de que pudo funcionar la comisión mixta en el asunto de quintas.*

Por este motivo creo altamente político, que se premie a aquellos hh.·. [...]

A finales de ese mismo año (12 de noviembre de 1920), sin dar más rodeos, propuso a *Añaza* directamente la publicación de un semanario propio:

> *Para que la sana doctrina mas.·.* [masónico o masónica] *ejerza la debida influencia en el mundo profano, es necesario que se difunda y como medio para llegar a eso considero el mejor fundar un periódico que será por de pronto semanal.*
>
> *En su vista propongo:*
>
> *1º. La creación de un periódico semanal que será de la* AÑAZA*, aunque no suene el nombre de la logia.*
>
> *2º. Si se acepta la idea, que diga cada h.·. con lo que contribuye a su sostenimiento.*
>
> *3º. Que se nombre un consejo de redacción al que se sometan todos los trabajos que se presenten, seleccione los que puedan publicarse e imprima carácter al periódico.*

La historia de la logia *Añaza* y de su influencia en la masonería canaria, tal como hemos podido insinuar, posee una gran relevancia, tanto durante las dos primeras décadas de su existencia como en fechas posteriores, cuyo marco excede ampliamente el objetivo que nos hemos trazado en esta ocasión.

Ahora bien, como en todos los colectivos humanos la relación de nuestro V.M. con sus cofrades es agridulce; con los de Tenerife y con los de Madrid. Se le daba mejor trabajar e intrigar desde las sombras, quiero decir, mediante el control de los grados superiores del Rito y utilizando su influencia con las luces del taller.

Una de sus mayores decepciones se produjo en 1921 cuando algunos de sus camaradas más próximos y con menos méritos, fueron premiados con el grado 33º y último del R.E.A.A.

Dolido por la injusticia, pidió la plancha de quite y le dijo al «Sr. D. José Lescura», en carta profana del 11 de abril de aquel año, que contara con él como amigo, pero que no se le ocurriera tratarlo como miembro de la fraternidad. Entre las razones que esbozaba para poner de relieve el agravio al que se le había sometido, estaba el hecho de que era

> *el único que queda de los fundadores de* AÑAZA [en 1895]; *he ocupado en ella todos los cargos; fui presidente de la comisión que construyó el edificio y con orgullo puedo decir que, durante los últimos 27 años, he sido el alma de ella.*

Narró, en fin, sus luchas por mantener viva la logia y la masonería en general en Tenerife y en Canarias:

> *Aunque auxiliado poderosamente por muchos hh.·. he sido el que ha mantenido el fuego sagrado.*

Le molestó especialmente que, por ejemplo, se le concediera el 33º a Antonio Toribio Valle, un militar salmantino de larga trayectoria en la masonería tinerfeña, porque le había defendido en momentos difíciles (estaba dispuesto a hacerlo con casi todo el mundo), tanto en lo masónico como en lo profano, y de hecho le había promovido a la presidencia del

Areópago de Caballeros Kadosch, después de reorganizar este organismo,

> *Este año fue nombrado Valle presidente del Club Náutico y, para arbitrar recursos, se vio la junta obligada a establecer el juego, con la tolerancia de las autoridades; al saberse en la* AÑAZA, *precisamente cuando llevábamos dos meses de estudio para conseguir su supresión, la polvareda fue enorme y hasta nos echaron en cara que por nosotros* [por él mismo] *no se le había expulsado cuando debió hacerse.*

Este fue uno de sus amagos más serios en el que, efectivamente, estuvo a punto de romper relaciones con el taller de sus amores, pero, amaba demasiado a la familia masónica, que quizá no supo entenderle en todo momento. Sumariado masónicamente en 1930, cuando ya llevaba varios años ostentando el 33º, la muerte le libró de mayores complicaciones y nuevos pesares.

*

Pero es preciso terminar con la etapa que nos habíamos propuesto, que finaliza precisamente en torno a 1923, un momento singular de la historia masónica española y, obviamente, de la historia general del país, ya que la Dictadura de Primo de Rivera acabó con el amago de democracia de la etapa declinante de la Restauración, cien veces preferible a lo que vino después.

Adelantada como en otras ocasiones a su propio tiempo, la masonería española o, más concretamente,

el GOE se lanzó por un sendero autonomista que desmanteló una infraestructura organizativa de más de treinta años y, de hecho, acabó desarbolando a la más importante de cuantas potencias habían existido sobre el solar español.

Nuestro V.M., empero, tuvo la oportunidad de presidir alguna de aquellas asambleas premonitorias que anunciaban el cambio de rumbo en los destinos del país, y que al mismo tiempo daban fe de un malestar o, al menos, de unas inquietudes político-administrativas que no siempre encontraron adecuado cauce para desarrollarse.

En connivencia con los masones palmeros de *Abora*, los de *Añaza* habían acordado celebrar una asamblea de la masonería canaria durante los días 3 al 7 de diciembre de 1921, bajo la presidencia de nuestro protagonista, al objeto de deliberar respecto a los siguientes puntos:

> 1º *Necesidad para estas llog.·.* [logias] *de que se establezcan relaciones amistosas recíprocas entre nuestro Gran Or.·.* [Oriente] *y los ingleses y americanos, reconociéndose mutuamente como potencias regulares.*
>
> 2º *Reconocida la imposibilidad de la supresión del juego que, a semejanza de lo que ocurre con otros vicios sociales* [se hace imposible su erradicación, se promovía su] *reglamentación.*
>
> 3º *Conveniencia de conceder a la mujer todos los derechos masónicos, desapareciendo el Rito de Adopción.*

> 4º *Necesidad de contrarrestar la influencia clerical en lo que tiene de atentatoria a los principios sustentados por la Francmasonería.*
>
> 5º *Necesidad de obtener de los cuerpos colegisladores de España, se establezca en ésta el divorcio, con disolución del vínculo matrimonial, o sea en la forma en que se halla establecido en las naciones más cultas de Europa y América.*

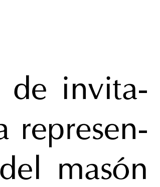
Otras proposiciones que pudieran presentarse en bien de la Orden, siempre que se desarrollasen *dentro del espíritu de nuestros reglamentos*.

Su ensayo sobre *La Mujer*, que fue remitido a la obediencia por acuerdo del taller el 11 de agosto de 1922, consta entre las publicaciones oficiales conocidas de la masonería española de la época, y su trascendencia alcanza por tanto el marco del Estado.

* * *

La segunda parte de este ensayo, aunque mucho menos extensa, estaría relacionada con otro miembro relevante de *Añaza*. Me refiero a Guzmán Compañ Zamorano que, en nombre de su logia expresó en piedra, en su arte profesional, un discurso que no podía manifestarse con palabras, pero que posee una gran fuerza creativa.

Uno y otro, el venerable y el hermano artista, están profundamente implicados con la sociedad de su tiempo, no solamente con la masónica, sino también con la profana, por eso me gustaría que el cierre de esta



exposición fuera, precisamente, una suerte de invitación a reflexionar sobre la construcción y la representación de imágenes culturales: la imagen del masón que cree en un futuro mejor, en la movilización femenina y en las libertades cívicas y sociales; y la imagen del artista, vencido tal vez por un destino más allá de su propio tiempo, pero indudablemente colmado de magia y de ilusión.

Desde hacía tiempo se venía trabajando, como se ha señalado, en las labores de terminación de la casa templo de la masonería tinerfeña. Las obras, finalmente, culminaron en marzo de 1923, pero, como es lógico, el esfuerzo final llevó cierto tiempo. Se trataba de cambiar el diseño original de la fachada e incorporar una serie de elementos propios del antiguo Egipto. Ello es lógico si pensamos en las modas de la época, pues existen otros templos masónicos con esas características tanto en Europa como en América, algunos especialmente llamativos como el de la logia *Hijos del Trabajo* de Barracas (Buenos Aires).

Pero lo cierto es que, en Santa Cruz de Tenerife, el ambiente era especialmente propicio para la consecución de un edificio masónico como el de la logia *Añaza*. ¿Por qué?

Porque por alguna razón mágica, los prolegómenos de la construcción o remodelación de la fachada de *Añaza* estuvieron caracterizados por una eclosión festiva sin precedentes en Santa Cruz de Tenerife, vinculada, precisamente, a temas egipciacos, y, al mismo tiempo, a la conmemoración fundacional de la ciudad en las celebraciones de mayo de 1922. Es decir, que

mientras se iban terminando las obras, la ciudadanía tinerfeña se sintió tentada de recoger en la fiesta el mensaje simbólico-cultural del antiguo Egipto y, de alguna manera, aquello pudo crear ciertos vínculos espirituales o, al menos, cierta empatía entre la ciudad y uno de sus edificios más emblemáticos.

En efecto, a partir de principios de abril de 1922 toda la prensa de Tenerife, desde la conservadora *Gaceta de Tenerife* hasta *La Prensa* o *El Progreso*, ambos de tendencia republicana más o menos moderada, toda esta prensa, digo, se hizo eco de que, entre las actividades festivas proyectadas para las fiestas de mayo, se estaba trabajando por parte de la directiva del Salón Frégoli en la realización de un baile de disfraces (práctica común también durante el ciclo festivo de primavera en Santa Cruz), que muy pronto pasó a conocerse entre el público como el «baile egipcio» y que iba a celebrarse en el Parque Recreativo.

Se preveía que, en tal sentido, el Parque luciría un *espléndido decorado, de cuya dirección se ha hecho cargo el joven y notable pintor tinerfeño don Pedro de Guezala. El baile egipcio, a juzgar por los preparativos, será un nuevo acontecimiento artístico en esta capital,* concluía un suelto de la *Gaceta de Tenerife* del 6 de abril.

> *En todas partes de la isla,* aseguraba el 10 del propio mes de abril *El Progreso, este baile ha despertado entusiasmo grandísimo, siendo esto augurio de que la concurrencia será tan numerosa o más que*

> *el baile árabe del año pasado, que fue un verdadero acontecimiento.*

Es más, *quienes estaban en el meollo de la organización, anuncian que no tendrá comparación con los anteriormente celebrados por Salón Frégoli*.

Unos días más tarde, el 17 y el 21 de abril, *El Progreso* destacaba, una vez más, las expectativas del *gran baile egipcio*, al asegurar que se trabajaba con entusiasmo en la decoración del local y que el éxito estaba asegurado, ya que los pedidos de palcos eran muy numerosos.

En esta alegre carrera contrarreloj, el día 25 los redactores de este mismo periódico se mostraban convencidos del éxito rotundo del baile, ya que *anoche vimos el material construido hasta la fecha para aquella fiesta y podemos adelantar que en la noche citada la sala del «Parque Recreativo» presentará sorprendente aspecto.* Entre otras piezas del decorado, abundaban *amplias columnas y los lienzos egipcios de colores magistralmente combinados*.

Al entusiasmo de *El Progreso* se sumaron la *Gaceta de Tenerife* y *La Prensa*, sobre todo a medida que se aproximaba la celebración, prevista para la noche del 3 de mayo, *del grandioso baile de disfraz en el Parque Recreativo, transformado en un suntuoso y artístico salón egipcio proyecto del reputado artista don Pedro de Guezala, bajo cuya dirección se han ejecutado los trabajos.*

En *La Prensa* del 29 de abril, el periodista y poeta *Nijota* (Juan Pérez Delgado), dedicó una de sus composiciones festivas al famoso baile:

Musa Cómica
Escritura jeroglífica.
Baile Egipcio

Hará «Frégoli Salón»
Baile Egipcio Parque; sala
pinta medio mes Guezala
como Corte Faraón.

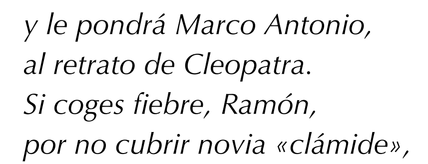
Pintor, muchacho genial,
dicen presentará así:
Pirámides, aquí, allí…
¡El baile piramidal!

Buey Apis, ser toro finge,
pero Osiris, Iris y Horos
no quieren en Parque toros
¡Oh, el secreto de la Esfinge!

Tras pirámide de Cheops
atisbarán, gran sigilo,
con vida pendiente en Nilo,
hombres tímidos o feos.

Aunque crean antinomia,
serán al entrar por puertas:
mujeres jóvenes, yertas;
mujeres ancianas, «momias».

El retrato que idolatra
besa Antonio, hecho demonio,



y le pondrá Marco Antonio,
al retrato de Cleopatra.
Si coges fiebre, Ramón,
por no cubrir novia «clámide»,

acércate a la pirámide
y toma «piramidón»…

Monedas no halle tal vez
para la entrada, ¡oh, conflicto!
Creo que la puerta es,
para entrar baile de Egipto,
peor que el canal de Suez…

Ya en la víspera, el redactor de *El Progreso* describía la sala del Recreativo transformada en *soberbio palacio egipcio, en el que no faltará el mínimo detalle revelador de que vivimos unas horas encantadas en una orilla del Nilo majestuoso y regio,* al tiempo que destacaba la armonía del conjunto. *Todo ha sido combinado armoniosamente. Predominará el color de oro, el de las arenas del desierto, el del horizonte que vigila la esfinge.*

El éxito, como se había previsto, estuvo garantizado. Es más, se tuvo que celebrar un segundo baile no planificado inicialmente.

Mientras tanto, el escultor Guzmán Compañ Zamorano, miembro de la logia santacrucera desde 1921, no tardaría en hacerse cargo de la terminación de las obras de la fachada del edificio.

Aparte de otras interesantes referencias documentales, en su expediente personal se conserva una solicitud de su logia, dirigida al gran maestre el 22 de junio de 1922, para que hiciera cuantas diligencias estuviesen en su mano al objeto de que se le adjudicara una plaza de profesor auxiliar de modelado y vaciado en la Escuela de Artes y Oficios de la capital provincial. No se consiguió nada y, el 16 de diciembre de ese mismo año, Compañ solicitó su plancha de quite, ante la imposibilidad de prestar su ayuda a los trabajos masónicos. Pero no tardó en hacerse cargo de las labores de remodelación del frontis del edificio.

Estas obras se pudieron finalizar en marzo de 1923. Precisamente, el 5 de abril de ese mismo año se celebró una reunión de *elementos masónicos*, tal como aseguraba la prensa, que fueron llevados de excursión al Valle de La Orotava, donde visitaron el mausoleo del marqués de la Quinta Roja, y, asimismo, celebraron un almuerzo de confraternidad en el salón correspondiente del templo de *Añaza, cuya fachada*, aseguraba también el periódico de Leoncio Rodríguez, *ha sido terminada recientemente*.

El 8 de mayo de 1923, la logia le agradeció, en carta personal, los trabajos arquitectónicos efectuados:

> *En tenida celebrada por este Resp.·.* [Respetable] *Tall.·.* [Taller] *se acordó, por unanimidad, hacer constar en actas la gratitud e imperdurable reconocimiento hacia vos, por los valiosos y meritísimos trabajos artísticos que habéis realizado con todo entusiasmo y grande desprendimiento en el decorado y esculturas*

de la fachada del frontispicio de nuestro Templo, dándole un realce artístico y arquitectónico de alto relieve, dentro [de] *la pureza del estilo egipcio, que le coloca en el primer rango de uno de los más bellos edificios de esta Provincia, y que os testimonie tal acuerdo por medio de la presente plan.·.*

Veinte días más tarde, solicitó de nuevo plancha de quite, que ahora estaba plenamente justificada, ya que tenía previsto ausentarse de la isla a principios de junio. Pidió también que se le expidiera *una carta de presentación para los queridos hermanos de Argentina, en cuyos valles es mi propósito fijar mi residencia, y adonde me tendréis, como siempre, incondicionalmente a vuestras órdenes*. Añadía, asimismo, que le producía *honda pena tener que abandonar estos para mí tan queridos valles y separarme de mi querida madre logia, pero razones de orden económico me obligan a ello. Y ojalá que nunca hubiera tenido necesidad de llegar a este extremo.*

Se embarcó en el trasatlántico *Infanta Isabel de Borbón*, la noche del sábado 9 de junio de 1923, junto con su familia. Aparte de las esculturas del templo masónico de su logia, también había premiado a la ciudad con otros ejemplos de su arte, como un busto de Viera y Clavijo que mereció los elogios de la crítica, lo mismo que otras obras suyas, pero nunca regresó del Nuevo Mundo, donde sabemos que se dedicó a la enseñanza de su arte.

El venerable maestro y dirigente de *Añaza* al que me he referido durante buena parte de este estudio es Amado Zurita Colet (Huesca, 1862-Santa Cruz de Tenerife,

1930), radiotelegrafista, periodista y promotor de empresas agroindustriales para el desarrollo insular.

Las esfinges que, andando el tiempo, fueron situadas a centenares en las avenidas egipcias que conducían a los templos, no solo representaban a la realeza sino, sobre todo, a la vida después de la muerte. Este trabajo lleva el título de «El horizonte que vigila la esfinge», a partir de una frase informativa de los actos relativos al baile egipcio de 1922, ya que, más allá de la brevedad de la vida, determinados personajes contribuyen a desvelarnos un horizonte de esperanza y de ilusión por encima de sus propias limitaciones y de las dificultades de la época que les tocó vivir.

Nota

Las fuentes principales de este trabajo, aparte de la prensa que se menciona a lo largo del texto, se basan en los expedientes personales de los protagonistas, conservados en el Archivo General de la Guerra Civil Española, en Salamanca. Sección Masonería: 105-A-13, TERMC nº 6168; 55-A-6, TERMC nº 5668.

Índice

Introducción 7

Masones y jesuitas: inventando mitos, desvelando secretos, José A. Ferrer-Benimeli 19

La síntesis masónica y los orígenes de la tradición iniciática, Pere Sánchez-Ferré 67

La pérdida colonial en la propaganda antimasónica: arma ideológica en el preludio de la guerra civil, Isabel Martín Sánchez 117

El sinuoso recorrido de la masonería española en Filipinas: tradición y pervivencia de lo español, Susana Cuartero Escobés 153

Masonería y cuestión nacional en Cuba durante el Trienio Liberal, Manuel Hernández-González 179

Mujer, masona y española: la masonería y los orígenes del feminismo, Pedro Álvarez Lázaro .. 207

El horizonte que vigila la esfinge, Manuel de Paz-Sánchez 253